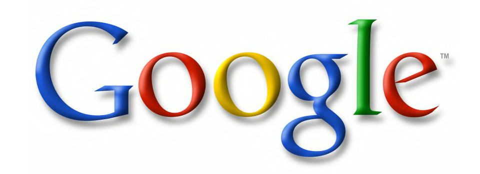
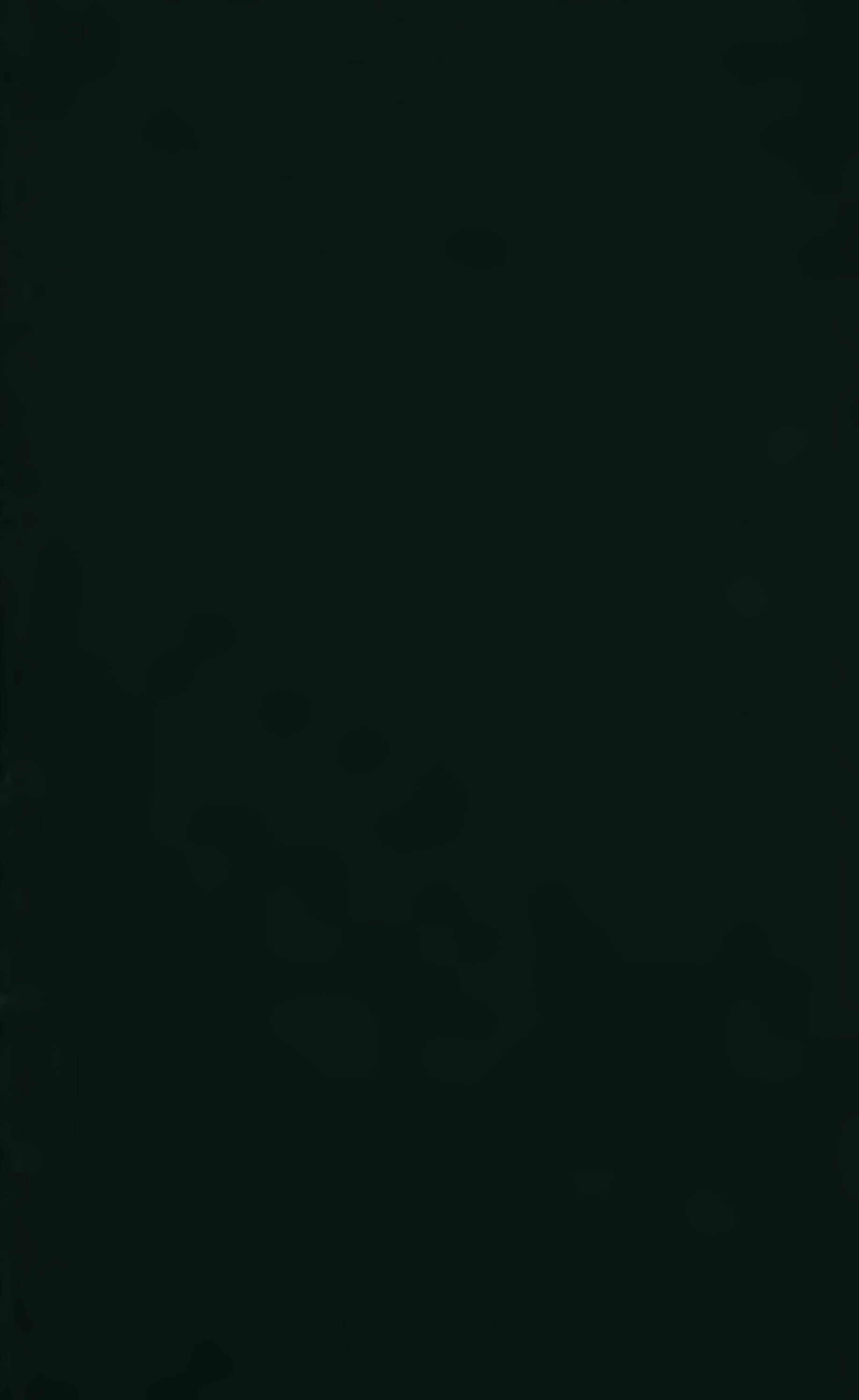
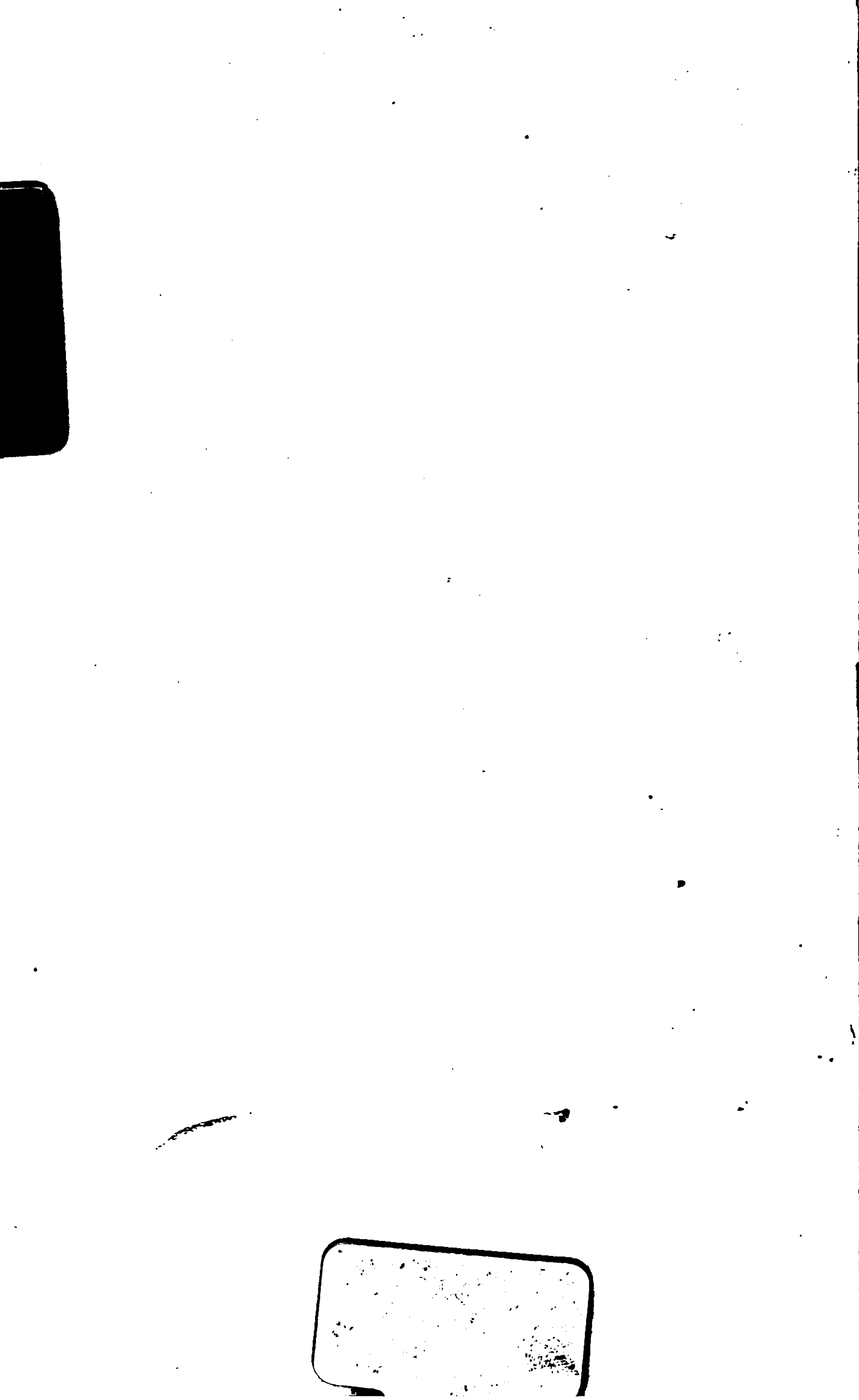


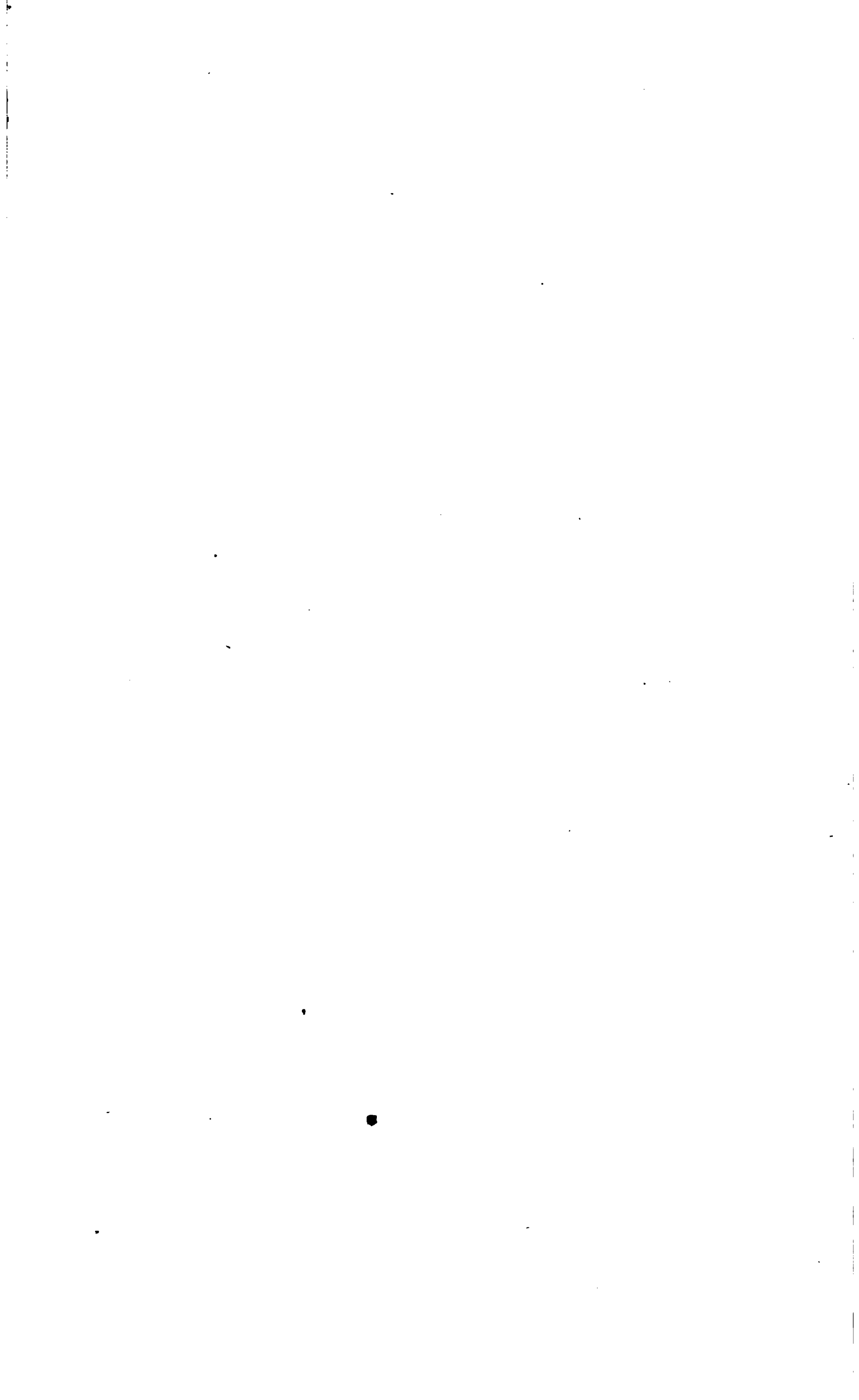












DAS

BUCH DER RICHTER

GRAMMATISCH UND HISTORISCH ERKLAERT

VON

GOTTLIEB LUDWIG STUDER,

Prof. am höh. Gymnasium zu Bern.

Zweite verbesserte Ausgabe.

BERN, CHUR UND LEIPZIG,

VERLAG UND EIGENTHUM VON J. F. J. DALP.

1842.

Bei dem Verleger sind folgende Werke erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Wissenschaftliche Theologie.

Gelpke, E. Fr., Dr. philosophiæ, baccalaureus et licentiatus theologiæ, Professor an der Hochschule in Bern: Die Jugendgeschichte des Herrn, grammatisch-historische Erklärung und Vergleichung der beiden ersten Capitel des Lukas und Matthäus, des Johanneischen Prologs, der apocryphischen und jüdischen Sagen. gr. 8. 1842.

Discours sur quelques sujets religieux, par A. Vinet; seconde édition revue et augmentée. 8. 1 Rthlr. 18 ggr. oder 3 fl. 9 kr.

Religionsunterricht.

Biblische Geschichte, kurz gefaßte. Ein Lesebüchlein für Kinder. 8. 4 ggr. od. 18 kr.

Histoires extraites de la Bible, par le rév. B. H. Draper, trad. de l'Anglais. 8. 12 ggr. oder 54 kr.

Katechismus, christlicher, für die unirte evangelisch-protestantische Kirche, zunächst der evangelisch-protestantischen Kirche des Großherzogthums Baden gewidmet, von einem badischen Geistlichen. 8. 1832. 3 ggr. oder 12 kr.

— — christlicher, für die evangelisch-protestantische Kirche beider Confessionen, zunächst der unirten evangelisch-protestantischen Kirche des Großherzogthums Baden gewidmet, von einem badischen Geistlichen. 8. 1832. 3 ggr. od. 12 kr.

Sammlung, neue, von Gebeten und Liedern zum Auswendiglernen für Kinder. 8. 1½ ggr. od. 6 kr.

Unterweisungsbuch über die wichtigsten nach Gottes Wort reformirten Lehren der christlichen Religion. Ein zeitgemäßer Katechismus für die Jugend, von einem Bernerischen Geistlichen. 8. 1838. 5 ggr. od. 24 kr.

Aus dem religiösen und theologischen Standpunkte.

a) Selbstmord.

Zyro, Ferd. Fried., ord. Professor der Theologie an der Hochschule zu Bern, wissenschaftlich-praktische Beurtheilung des Selbstmordes nach allen seinen Beziehungen als Lebensspiegel für unsere Zeit. gr. 8. 1 Rthlr. od. 1 fl. 48 kr.

b) Geographie.

Rougemont, Fr. v., Geographie des Menschen, ethnographisch, statistisch und historisch. Aus dem Französischen mit nachträglichen Verbesserungen und Bereicherungen des Verfassers ins Deutsche übersetzt von Ch. H. Hugendubel. 2 Bände. gr. 8. LVI. 423 und 518. 1839. 3 Rthlr. 12 ggr. od. 6 fl. 18 kr.

Begünstigt durch eine glückliche Muße und im Besitze reicher literarischer Hülfsmittel gibt uns hier Hr. v. R. eine weitere Ausführung der in seinem ersten Werke niedergelegten Ideen in Bezug auf Ethnographie, Statistik und historische Geographie und bereichert die Literatur durch ein Werk, welches nach den Grundideen, der Anlage

DAS

BUCH DER RICHTER

GRAMMATISCH UND HISTORISCH ERKLÆRT

VON

GOTTLIEB LUDWIG STUDER,

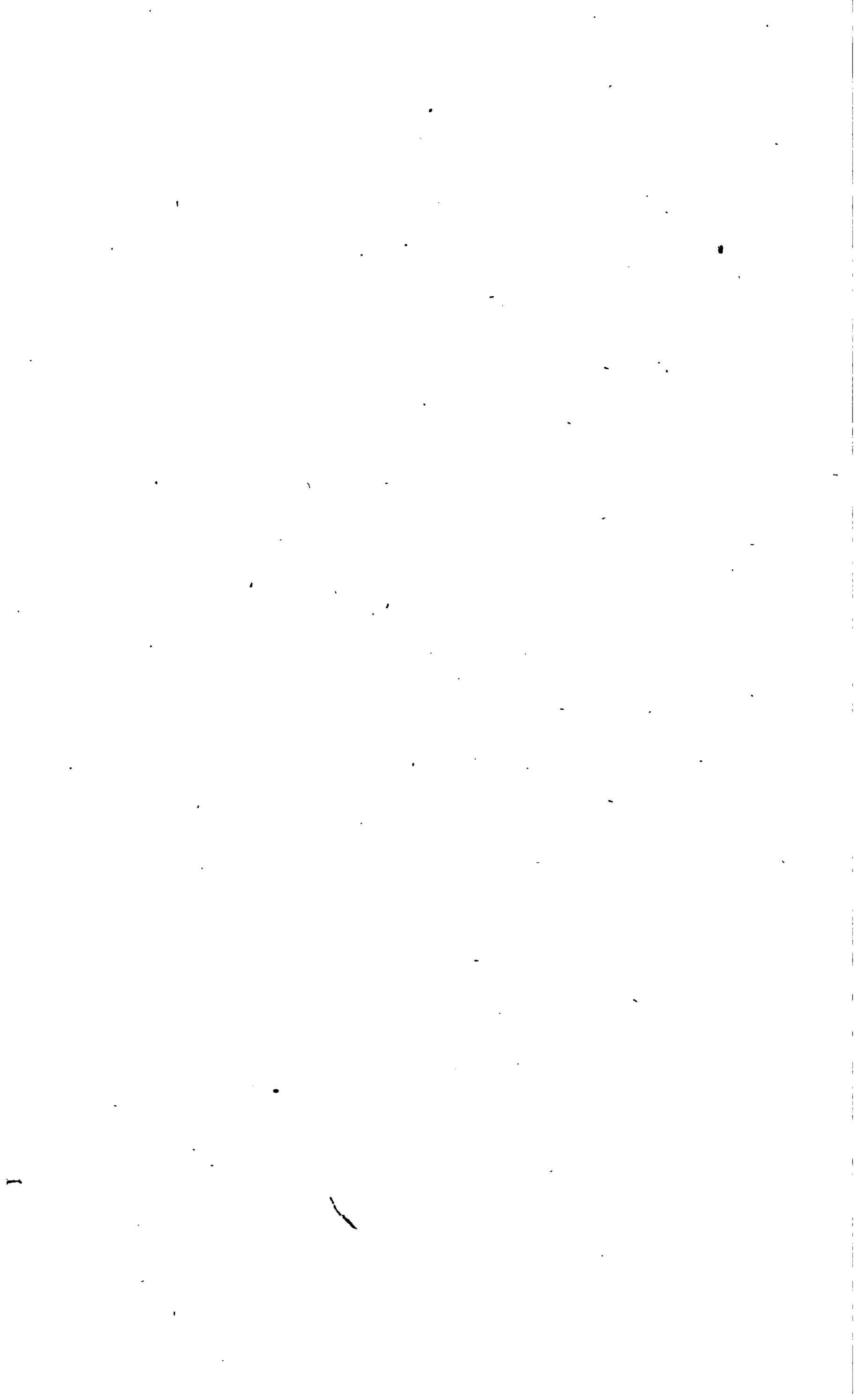
Prof. am höh. Gymnasium zu Bern.

Zweite verbesserte Ausgabe.

BERN, CHUR UND LEIPZIG.

VERLAG UND EIGENTHUM VON J. F. J. DALP.

1842.



Herrn Consistorialrath

DOCTOR GESENIUS

IN HALLE

widmet diese Schrift als ein Zeichen seiner innigsten Verehrung und seines aufrichtigsten Dankes für den in seinem freundschaftlichen und belehrenden Umgange genossenen Unterricht

DER VERFASSER.



VORWORT.

Was mich zunächst bewog, die Ausarbeitung des nachfolgenden Commentars zu übernehmen, war der Wunsch, den Studirenden, deren erster Unterricht in der hebräischen Sprache mir anvertraut ist, ein Hülfsmittel in die Hände zu geben, das sie in den Stand setzte, nach Vollendung des grammatischen Cursus und nachdem sie unter der unmittelbaren Leitung des Lehrers eine vorläufige Bekanntschaft mit den Gesetzen der Exegese und ihrer Anwendung gemacht hätten, an einer der anziehendsten historischen Schriften des A. T. einen selbstständigen Versuch grammatisch-historischer Schrifterklärung zu machen. Ich finde es nämlich zweckmässig — und eine mehrjährige Erfahrung hat mich in dieser Ansicht bestärkt —, dass der Schüler nicht länger in Chrestomathien und Lesebüchern aufgehalten werde, als zur Einübung der grammatischen Regeln absolut nothwendig ist, sondern dass er sobald möglich das Alte Testament selbst zur Hand nehme und mit ihm eine zeitige und vertraute Bekanntschaft schliesse. Das Interesse, welches die Lektur einer nicht allzuschwierigen, aber zusammenhängenden und in ihrem Inhalte ein Ganzes darstellenden Schrift an und für sich dar-

bietet, erhöht durch die vom Lehrer an geeigneter Stelle erweckte Aufmerksamkeit auf die höheren wissenschaftlichen Aufgaben, an deren Lösung sich einst die geübte Kraft des vollendeten Exegeten zu versuchen haben werde, wird den durch einen früheren und gleichzeitig fortgesetzten Betrieb der klassischen Studien dafür bereits empfänglicheren und vorbereiteten Schüler die ersten, unausweichlichen Schwierigkeiten, an welchen die Kraft des Anfängers so leicht erlahmt, schneller überwinden lassen und ihn zugleich kräftiger zur Gründlichkeit und Gewissenhaftigkeit anspornen, als wenn er jahrelang in den Vorhöfen der Wissenschaft herumgezogen wird. Zu diesem Zwecke schien mir nun, nächst der Genesis, sich keine der historischen Schriften des A. T. so sehr zu eignen, wie das Buch der Richter, in welchem, mit alleiniger Ausnahme des fünften Kapitels, einerseits die Sprache keine bedeutenden und dem Anfänger unüberwindlichen Schwierigkeiten darbietet, andererseits aber sein Inhalt uns ein so lebendiges, abwechselndes und treues Bild des heroischen Zeitalters der hebräischen Nation vor Augen stellt, dass sowol die Phantasie eine reiche Unterhaltung, als auch die ernste Geschichtsforschung Stoff zum Nachdenken und Nahrung die Fülle findet. Auch hat sich hier der kritische Stoff noch nicht in dem Maasse angehäuft, dass die Uebersicht erschwert und das Urtheil des Ungeübten durch widersprechende Ansichten verwirrt würde, wie dies bei der Genesis der Fall ist; die Erklärung dieser letzteren wird daher auch besser dem akademischen Vortrage aufbehalten bleiben, während dagegen das Buch der Richter schon früher und allenfalls auch als Gegenstand des Privatstudiums mit Nutzen gelesen werden kann. Es lag demnach ursprünglich in meinem Plane, den Stu-

direnden ein Hülfsbuch zu geben, das ihnen keineswegs die eigene Mühe und Forschung ersparen, sondern nur ihrem Fleisse die richtige Bahn vorzeichnen, sie auf Schwierigkeiten in grammatischer und antiquarischer Beziehung aufmerksam machen und ihnen die Möglichkeit ihrer Lösung durch Verweisung auf die brauchbarsten älteren und neueren Subsidien erleichtern, dagegen Fragen der höhern Kritik nur leise andeuten sollte, um den Forschungsgeist bei Zeiten auch auf dies Gebiet zu lenken. Während ich aber auf dies Ziel hinarbeitete, erwachte in mir allmählig der Gedanke an eine in Zweck und Anlage umfassendere, höhere wissenschaftliche Bedürfnisse berücksichtigende Arbeit. Dazu bewog mich theils der gänzliche Mangel an neueren ausführlicheren Bearbeitungen des Buchs der Richter und die Dürftigkeit der ältern exegetischen Hülfsmittel verglichen mit den Anforderungen, welche unsere in wissenschaftlicher Erforschung des hebräischen Sprachgebietes so weit vorgeschrittene Zeit an den Exegeten zu machen berechtigt ist, theils das Bedürfniss einer ausführlicheren Behandlung mehrerer in die Kritik, die Grammatik, Lexikographie und die Alterthümer einschlagender Punkte, bei welchen auf keine Autoritäten verwiesen, sondern die Untersuchung von vorn angefangen und durch den Streit der Meinungen auf ein möglichst sicheres Resultat geführt werden musste. Hat sich einmal das Urtheil der Kunstverständigen über die betreffenden Fragen einigermassen festgestellt, so wird es immer noch Zeit sein, an ein Handbuch für Anfänger zu denken, in welches wo möglich immer nur das Sichere und vor einem höheren wissenschaftlichen Forum Ausgemachte eine Stelle finden sollte. Mein Bestreben ging nun also dahin, Alles was sowol zum sprachlichen, als zum realen Verständnisse des

Buchs der Richter dienen könnte, in möglichster Vollständigkeit zusammenzustellen, und zwar so, dass ich auch solche Bemerkungen aufnahm, die nur dem Anfänger von Nutzen sein können. Ich wollte mir in dieser Beziehung lieber den Vorwurf des Zuviel, als des Zuwenig zuziehen, damit in Ermangelung anderer Hülfsmittel auch angehende Exegeten in zweifelhaften Fällen die gewünschte Auskunft finden möchten. Allen Citatenprunk und jede durch das Bedürfniss der Erklärung nicht unmittelbar herbeigeführte Digression suchte ich sorgfältig zu vermeiden, um jener bereits in der exegetischen Literatur des N. T. grassirenden philologischen Unart, den Schatz seiner klassischen Gelehrsamkeit ὅλῳ τῷ θυλάκῳ über den Text des zu erklärenden Schriftstellers auszuschütten, meinerseits keinen Vorschub zu thun. Dass ich aber mich stets bemüht habe, auf die Quellen der Erklärung zurückzugehen, die vorhandenen Hülfsmittel gewissenhaft benutzt und selbstständig verarbeitet habe, wird dem Kundigen nicht entgehen. In zweifelhaften Fällen kritischer oder exegetischer Art, war mein erstes Geschäft die Vergleichung der alten Versionen, deren Ergebniss ich mit möglichster Kürze im Commentare niederlegte. Für überflüssig hielt ich es, jedesmal, wenn sie einen vom Sinne des Originals abweichenden Text gaben, mich in eine weitläufige Untersuchung über die Gründe dieser Differenzen einzulassen, sobald es offenbar war, dass dieselben auf blossen Missverständnissen beruhten und somit für die Kritik ohne Brauchbarkeit wären. Uebrigens bot selbst der älteste und selbstständigste unter diesen kritischen Zeugen, die Septuaginta, für bedeutendere Textverderbnisse, Interpolationen und dgl. oft keine Hülfe, da seine bedeutenderen Abweichungen vom Originaltexte meist nur in Zusätzen

bestehen, die fast immer den Charakter von späteren Erweiterungen und erklärenden Interpretamenten an sich tragen. [1]) Während daher für Wortkritik in Beziehung auf Rechtschreibung und grammatische Formen die Lesarten des Keri und die Variantensammlungen von Kennikott und De Rossi zuweilen gute Dienste leisteten, musste dagegen oft bei tiefer liegenden Textverderbnissen, deren Alter dasjenige aller unserer, verhältnissmässig doch immer noch jungen, kritischen Autoritäten übersteigt, zur Conjecturalkritik Zuflucht genommen werden, und mancher Verehrer der masorethischen Textrecension möchte vielleicht wünschen, dass davon ein mässigerer Gebrauch gemacht worden wäre. Allein so sehr ich auch unserem Vulgärtexte den relativen Werth einer in Vergleich mit dem Text der alten Uebersetzungen grösseren Sorgfalt, Treue und Sprachkenntniss zugestehen will, so lehren doch so viele ganz sinnlose Stellen, die zuweilen schon das Keri glücklich verbessert hat, [2]) dass die gerühmte Gewissenhaftigkeit der Masorethen sich ebenfalls auf die Fortpflanzung der offenkundigsten Fehler der von ihnen zum Grunde gelegten Handschriften erstreckte und der Kritiker sich also keineswegs auf die Richtigkeit ihres Textes unbedingt verlassen dürfe, sondern überall sein Urtheil frei müsse walten lassen. Bei der Höhe, die gegenwär-

---

1) Eine, noch vielfacher Erweiterungen fähige, Vergleichung des Textes der Sept. im Buch der Richter mit dem Originaltexte hat Ziegler angestellt, in seinen theologischen Abhandlungen Th. I. S. 275. ff., „Bemerkungen über das Buch der Richter im Geist des Heldenalters."

2) Ich will hier nur an die bekannten Fehler Exod. 17, 16. 1 Sam. 4, 13 erinnern.

tig unsere hebräische Sprachkunde erreicht hat, wird ein natürlich gesunder und praktisch geübter Blick zwischen den beiden Extremen Buxtorfischer und Houbigantischer Akrisie schon die richtige Mitte zu treffen wissen. Nächst den alten Interpreten zog ich die rabbinischen Commentatoren in der Buxtorfischen Bibel und den Josephus [3]) zu Rathe, die oft als Träger einer ältern exegetischen Tradition, und als Quelle von Erklärungen, die sich von ihnen aus in alle neueren Commentarien verbreitet haben, nicht unwichtige Aufschlüsse ertheilen. Auch hier mied ich es aber, die häufig so geschmacklosen und grillenhaften Deutungen dieser Erklärer ohne Noth anzuführen und zur Schau zu stellen, indem ich mich blos in dem Falle auf sie berief, wenn ihre Autorität bei der ihnen eigenen genauen Beobachtung des Sprachgebrauchs irgend einer Behauptung zur Unterstützung dienen konnte, oder wo es bei schwierigen Stellen darauf ankam, die verschiedenen Erklärungsversuche bis in die frühesten Zeiten der Auslegung zu verfolgen. Unter den neueren exegetischen Bearbeitern des Buchs der Richter, so viel derselben mir zu Gebote standen, nimmt unstreitig Clericus [4]) die erste Stelle ein. An Unbefangenheit des Urtheils, Selbstständigkeit der Erklärung und rühmlichem Fleiss, mit welchem der reale Theil des Buchs erforscht und er-

---

3) Der dem Buch der Richter parallel laufende Abschnitt in den jüdischen Alterthümern des Josephus findet sich im fünften Buche Kap. II—IX der Haverk. Ausg.

4) Vet Testam. Libri Historici ex translatione J. Clerici, c. eiusd. commentario philolog. dissertationibusque crit. et tabul. chronol. Amstel. 1708. fol.

läutert ist, hat ihn kein Anderer erreicht oder gar übertroffen; dagegen ist freilich die grammatische Auslegung, wie leicht zu erachten, auf einem noch niedrigen Standpunkte. Unter vielem Unbrauchbaren gaben auch Poli Synopsis der ältern Ausleger bis in die Mitte des XVII Saec. (Vol. I.), das englische Bibelwerk (B. III), die Anmerkungen v. J. D. Michaelis zu sein. Uebers. des A. T. (B. III) und das Exegetische Handbuch (B. I.) mancherlei Belehrung und Stoff zu weiterer Forschung. Weniger Ausbeute gaben die zu den Richtern leider nicht zahlreichen, aber wegen Vergleichung der Dialekte immer sehr beachtenswerthen, Bemerkungen von De Dieu[5]) und Schultens[6]), die flüchtigen Scholien von H. Grotius[7]) und Schulz[8]), welche letztere, auf die Bedürfnisse einer blos cursorischen Lektüre berechnet, nur geringen wissenschaftlichen Werth haben und an Gehalt den zwar wenigen, aber stets anregenden, kritischen Noten, welche Dathe[9]) seiner lateinischen Uebersetzung des A. T. beigefügt hat, weit nachstehen. Der neueste Commentar von Maurer[10]) enthält nebst verdankenswerthen Hinweisungen auf die neuesten grammatischen Hülfsmittel und Auszügen aus den Schulzeschen Scholien auch einige selbständige Erklärungsversuche schwieriger Stellen,

---

5) Animadversiones in V. T. libros omnes L. Bat. 1648. 4. p. 122—138.

6) Opera minora, L. B. 1769. 4. p. 160—65.

7) Annotatt. in V. T. ed. Vogel, Halae 1775. 4. T. I.

8) Scholia in V. T. Norim. 1784. 8. T. II.

9) Libri Historici V. T. latine versi notisque philol. et crit. illustrati. Halae. 1784. 8.

10) Commentarius in V. T. in us. Gymnasior. et Academiar. Lips. 1835. 8.

auf welche überall die gebührende Rücksicht genommen worden ist. Einer gründlichen Bearbeitung hatte sich in neuerer Zeit das schwierige fünfte Kapitel, das Triumphlied der Debora, von Seite mehrerer verdienstvoller Gelehrten zu erfreuen. Den im Commentare angeführten Auslegungschriften ist hier nachträglich noch diejenige von Kalkar [11]) beizufügen, die mir erst nach Vollendung des Drucks zugekommen ist. Obgleich dem Datum nach die neueste Auslegung dieses schwierigen Stücks, ist sie es doch nicht dem philologischen Standpunkte nach, da dem fleissigen Verfasser die treffliche Hollmannsche Bearbeitung unbekannt geblieben zu sein scheint. Auch wüsste ich nach einer aufmerksamen Durchlesung der kleinen Schrift an dem, was ich im Commentare geschrieben, weder etwas zu ändern, noch etwas beizufügen. Diesen mehr oder weniger ausführlichen Commentarien [12]) über das Buch der Richter, schliessen sich endlich noch Bemerkungen über einzelne schwierige Stellen in neueren Zeitschriften an, von De Wette in den theologischen Studien und Kritiken 1831. Hft. 2, und Böttcher in Winer's Zeitschrift für wissenschaftliche Theol. II. 1 Hft.

Für die Real-Erklärung konnte vorzüglich aus Bochart's Hierozoicon, dieser Fundgrube antiquarischer Gelehrsamkeit, Manches geschöpft werden;

---

11) De cantico Deborae, Jud. V, Othiniae 1833. 8.

12) Die ältern Schriften von Bonfrerius, Serrarius, Strigelius und Seb. Schmidt sind in diesem Verzeichniss mit Absicht übergangen, weil ich sie nicht benutzen konnte. Auszüge aus Schmidt's Commentare geben die, wegen fleissiger Anführung der Parallelstellen, sehr brauchbaren Randanmerkungen in der Bibel-Ausgabe von J. H. Michaelis. Hal. 1720.

ausserdem gaben die Rosenmüllerschen Handbücher[13]), die Archäologien von Faber und De Wette, Harmar's Beobachtungen über den Orient, das vortreffliche Winersche Realwörterbuch, dessen gänzlich umgearbeiteten ersten Theil, Lpz. 1833, ich leider nicht von Anfang an benutzen konnte, Gramberg's Geschichte der Religions-Ideen des A. T., und für das Geographische insbesondere, ausser der klassischen Palästina Sacra von Relandus, die unschätzbaren Reisen Burkhardt's nach Syrien und Palästina mit den lehrreichen Anmerkungen von Gesenius, ein jedes höchst dankenswerthe Beiträge zu Erläuterung mancher dunkeln Stelle und zu Veranschaulichung dessen, was in Bezug auf Lokalverhältnisse, Sitten und Vorstellungen des Orients als bekannt vorausgesetzt und daher nur kurz und obenhin angedeutet wird.

In Bezug auf historische Kritik nahm ich mir die Grundsätze zur Richtschnur, welche De Wette (in seiner Kritik der israelitischen Geschichte Th. 1. Heidelberg 1807) ebenso wahr, als einleuchtend entwickelt hat. Wo ich daher eine phantastische Ausschmückung, oder willkürliche Umbildung der Volkssage zu religiös-didaktischen Zwecken zu erkennen glaubte, da nahm ich keinen Anstand, dergleichen Erzählungen mit dem, nun einmal auch in der hebräischen Alterthumskunde eingebürgerten, Namen Mythos zu bezeichnen, und liess mir weder beikommen, solche unhistorische Traditionen mit den ältern

---

13) Das alte und neue Morgenland oder Erläuterungen der heil. Schrift u. s. w. (d. Anmerk. zu den Richtern befinden sich im 3n Bd.), und Handbuch der bibl. Alterthumskunde, Lpz. 1823—1831, bis jetzt vier Bände, die bibl. Geographie und Naturgeschichte enthaltend.

dogmatisirenden Exegeten dem gesunden Menschenverstande zum Trotz als objektive, beglaubigte Geschichte darzustellen und gegen sogenannte freigeisterische Angriffe in Schutz zu nehmen, noch dieselben in jener, vorzüglich im exegetischen Handbuche und in den, übrigens so geistreichen, „Blicken in das Buch von den Suffeten" von Paulus (Conservator. B. 2. S. 180 ff.) sich geltend machenden historisirenden Manier, so lange zu deuteln und zu drehen, bis das anstössige Wunder zu einem ganz vernünftigen und alltäglichen Faktum geworden wäre. Dagegen bestrebte ich mich überall, wo dergleichen mythischen Erzählungen eine religiöse Idee inzuwohnen schien, dieselbe auszumitteln und hervorzuheben, damit, wenn die Geschichte auf der einen Seite eine Einbusse an den für sie unbrauchbaren dichterischen Elementen der Erzählung erlitte, sie auf der andern Seite einen desto wichtigeren Beitrag zur Erforschung des religiösen Denkens und Glaubens der Hebräer und somit eine nicht uninteressante psychologische Thatsache gewänne.

Dahin, scheint mir nämlich, ist die Anwendung des in neuerer Zeit aufgestellten religiösen Prinzips der biblischen Hermeneutik bei der Erklärung historischer Bücher zu beschränken, in welcher Beschränkung es sich aber doch wieder dem historischen unterordnet. Denn ist das Auffinden und die Darlegung religiöser Vorstellungen und Maximen, denen irgend eine Geschichtserzählung blos zur Folie und Einkleidung dient, etwas Anderes, als Ausmittelung einer historischen Thatsache? Dagegen wäre es eine Verwechslung des Berufs des wissenschaftlichen Auslegers der Schrift mit dem Beruf des praktischen Erklärers der Bibel als religiösen Volksbuchs, wenn man von dem Ersteren bei den hiezu sich

eignenden Stellen auch erbauliche Betrachtungen und Nutzanwendungen erwarten wollte. Es wäre dies der umgekehrte Irrthum von demjenigen, der einst die Kanzeln in exegetische Lehrstühle verwandelte, von welchen herab das andächtige Auditorium mit gelehrten Vergleichungen der kirchlichen Uebersetzung mit dem hebräischen Grundtexte und Streitigkeiten über verschiedene Lesarten erbaut wurde. Noch weniger wird man in einem Commentare unserer Zeit jene moralischen Digressionen, z. B. über die Entschuldbarkeit von Ehud's Meuchelmord, wie die Verletzung des Gastrechts durch Jael zu beurtheilen sei, über Jephthas unbesonnenes Gelübde und dgl. vermissen, welche in ältern exegetischen Werken keinen geringen Raum einnehmen. Der Exeget hat auch in dieser Beziehung weder polemische, noch apologetische Interessen zu berücksichtigen, noch liegt es ihm ob, die Bibel wie ein moralisches Exempelbuch zu behandeln; sondern der sittliche Gehalt sowol der Erzählungen selbst, als der Art, wie sie von dem Verfasser dargestellt und beurtheilt sind, ist ihm, ebenso wie dasjenige, was dem Gebiet der religiösen Ueberzeugung angehört, ein Gegenstand psychologischer Forschung und dient ihm zu der historischen Erkenntniss der Stufe, welche das ethische Bewusstsein und Handeln der Nation in einer gewissen Periode erreicht hatte.

Die Fragen der höhern Kritik über Zeitalter, Zusammensetzung, Plan und Ursprünglichkeit der verschiedenen Bestandtheile des Buchs der Richter war ich anfangs Willens, in den Einleitungen zu den einzelnen Kapiteln zu behandeln und bei der Erklärung solcher Stellen, deren allseitiges Verständniss durch ein Eingehen in jene allgemeinen Fragen bedingt wäre. Allein nach Vollendung des Commentars erwachte

von selbst das Bedürfniss, diese zerstreuten Bemerkungen in eine Uebersicht zu vereinigen, sie in einen organischen Zusammenhang zu bringen und das Einzelne von diesem allgemeineren Standpunkte aus einer neuen Durchsicht zu unterwerfen. So entstand der erste historisch-kritische Anhang des Commentars, der nun freilich Mehreres schon früher Abgehandelte zum Theil wiederholen, zum Theil auch modificiren musste. Besser wäre es freilich gewesen, wenn ich jede kritische Erörterung der Art ausschliesslich für diesen Anhang aufgespart hätte, wodurch das Ganze an Einheit und Gediegenheit gewonnen haben würde.

Die Ergebnisse dieser kritischen Forschungen beruhen nun freilich der Natur der Sache nach in vielem auf blossen Vermuthungen, deren theilweise Kühnheit auf den ersten Augenblick überraschen dürfte. Darüber habe ich weiter nichts zu bemerken, als dass eigentliche Hypothesenjägerei, die durch geistreiche Einfälle Aufsehen zu erregen und den Unkundigen zu blenden sucht, mir in der Seele zuwider ist; dass ich aber allerdings in Fällen, wo sich aus einzelnen sicheren Thatsachen Folgerungen ziehen liessen, denen, wenn auch keine apodiktische Gewissheit, doch ein hoher Grad von Wahrscheinlichkeit zukam, es vorzog, einen hypothetischen Schluss zu ziehen, als die Untersuchung ohne allen Abschluss zu lassen, und ich glaube darin nur einem natürlichen Bedürfnisse des menschlichen Verstandes Rechnung getragen zu haben, der sich durch ein hyperskeptisches Verfahren, wie es sich z. B. in dem Vaterschen Commentare zum Pentateuch kund gibt, abgestossen fühlt. Uebrigens ist, so viel mir bewusst ist, nirgends eine blose Muthmassung für eine ausgemachte Wahrheit ausgegeben, oder die Unsicherheit einzelner Prämissen

absichtlich verdeckt worden. Ich scheue mich auch keineswegs, das offene Bekenntniss abzulegen, dass mir selbst einige der Resultate, die ich ausgemittelt zu haben glaubte, später nicht jenes Gefühl von Befriedigung und Sicherheit der Ueberzeugung zurückliessen, welches sonst das Auffinden von Wahrheiten zu begleiten pflegt. Namentlich ist dies der Fall mit dem Ergebniss meiner Untersuchung über die Quellen des Buchs der Richter im engeren Sinne, Kapitel II—XVI; eine Untersuchung, die mit Schwierigkeiten aller Art zu kämpfen hat, auch verschiedene Male von mir ganz von neuem aufgenommen worden ist. Jedenfalls glaube ich aber, mir wenigstens das Verdienst, auf einige bisher unbeachtet gebliebene Punkte aufmerksam gemacht und dadurch das Auffinden des Wahren erleichtert zu haben, beilegen zu dürfen. Werden einmal durch die vereinte Bemühung Mehrerer die sämmtlichen historischen Schriften des A. T. nach einander in exegetischer und kritischer Hinsicht sorgfältig geprüft und bearbeitet sein, so wird man mit mehr Aussicht auf einen günstigen Erfolg auf jene schwierigen Fragen über die Quellen und die Zusammensetzung einer jeden besonders, und über den Zusammenhang, in welchem sie alle untereinander stehen, eine Antwort zu finden und so jene, besonders von De Wette, so scharfsinnig begonnenen kritischen Untersuchungen über die historischen Bücher zu einem sichern Ziele zu führen hoffen dürfen.

Der zweite Anhang, welcher den Versuch macht, ein Bild von dem politischen Zustande der Nation im Zeitalter der Richter zu entwerfen, verdankt sein Dasein, wie der erste, einem Verlangen nach Sammlung und übersichtlicher Zusammenstellung der im Buche selbst zerstreuten Thatsachen und Andeutungen. Das Allgemeine, was diese Periode charakterisirt,

hat zwar schon Leo in seinen geistvollen Vorlesungen über Geschichte des jüdischen Staats (S. 122 ff.) um so treffender geschildert, weil er hier durch sein Gespenst von jüdischer Hierarchie weniger beunruhigt wurde, als in andern Theilen seines gehaltreichen Buches. Es verursachte mir auch nicht geringe Freude, mich nach meiner unabhängig angestellten Untersuchung im Wesentlichen im Einklange mit diesem trefflichen Forscher gefunden und seine scharfgezeichneten Umrisse bei einem tieferen Eingehen in's Einzelne und den daraus mir gewordenen positiveren Resultaten hin und wieder ausgefüllt und ihnen gleichsam einen Leib gegeben zu haben. Solche historische Schriften, wie die von Leo und die, freilich ganz misslungen zu nennende, neuere von Hüllmann sollten übrigens dem Exegeten ein Fingerzeig sein, wie in unserer nach Universalität ringenden Zeit das Streben erwacht sei, mit dem aus der tieferen Erforschung des übrigen antiken Lebens gewonnenen Lichte auch die dunkeln Räume des hebräischen Alterthums aufzuhellen und wie wünschbar es demnach für den Historiker sein müsse, die historischen Urkunden des A. T. kritisch und exegetisch so bearbeitet zu besitzen, dass er den Stoff zu seinen wissenschaftlichen Forschungen ohne Schwierigkeit aus der Quelle schöpfen könne. Ob es mir in diesem Versuch einer Construction des politischen Zustandes der Hebräer in einer Zeit, aus der nur Sagen und Dichtungen auf uns gekommen sind, gelungen sei, des spröden Stoffes Meister zu werden, die lückenhaften Angaben durch eine glückliche Combination zu ergänzen und so einen kleinen Beitrag zu einer dereinstigen urkundlichen Geschichte des jüdischen Volks zu liefern, mögen Sachkundige mit der Nach-

sicht, auf welche die Schwierigkeit der Aufgabe Anspruch macht, beurtheilen.

Nach dieser freimüthigen Darlegung der Beweggründe und Maximen, die mich bei der Herausgabe dieses Werks geleitet haben, fühle ich mich schliesslich noch verpflichtet, dem würdigen Vater meines mir und der Wissenschaft so unverhofft schnell entrissenen, unvergesslichen Freundes und Studiengenossen, Leonh. Usteri, für die Bereitwilligkeit und Güte, womit derselbe bei meiner Entfernung vom Druckorte die für sein vorgerücktes Alter doppelt beschwerliche Mühe der Durchsicht der Druckbogen übernommen hat, meinen wärmsten Dank abzustatten.

Geschrieben in Bern den 24. Hornung 1835.

Der Verfasser.

I. Wortregister.

Seite

אָב . . . 373
אָבֵל . . . 208
אַחַר . . . 280
אֵיפֹה . . . 226
אֵלָה, אַלָּה und אֵלוֹן verwechselt . 108. 238
אֶלֶּה . . 180 232
אֵפוֹד . . . 367 f.
אֵת vor dem Nominat. 414
בּוֹשׁ und בֹּשֵׁשׁ . 92
בַּיּוֹם neulich . 309
בֹּכִים . . . 64
בְּעַד . . . 89
בֶּצַע . . . 158
בַּרְקָן . . . 247
גּוּר . . . 153
גֻּלֹּת . . . 31
גֹּמֶד . . . 80
דָּהַר . . . 161
רָפַס Hithp. . . 394
ה und ו verwechselt 390
הִדְרִיךְ . . . 412
הֶחֱלֵיתִי . . . 240

Seite

הֶחֱזִיק construirt . 206
הֵחֵל . . . 308
הֶחֱרִיד . . . 224
הָיָה לְ mit Infinit. . 37
הִכָּה לְפִי חֶרֶב . . 14
הַר und עָר verwechselt 52
הָמַם . . . 108
וְאֵין mit Partic. . 379
זֶה . . . 126
זָנָה עַל . . . 388
זָנַח . . . 389
חָדֵל . . . 126
חֲלִיפוֹת בְּגָדִים . . 323
חֶמְאָה . . . 163 f.
חֲמִשִּׁים . . . 201
חָצַץ . . . 436
טַבּוּר . . . 255
יָאַל — הוֹאִיל . . 47
יָדַע, überlegen . 381
יֹלַדְתְּ . . . 306
יְתַד הָאֶרֶג . . 347
יֶתֶר . . . 345
כְּבִדָּה . . . 382

כִּי־אִם . . . 333
כִּי־עַל־כֵּן . . . 182
כֵּן . . . 148
כָּעֵת, neulich . . 314
כְּפִיר אֲרָיוֹת . . 347
כֶּרֶם . . . 332
כָּרַע . . . 467
לֹא und לוֹ verwechselt 421
לְחִי . . . 340
לָחֶם . . . 430
לָפַת . . . 356 f.
מְחוֹלָה . . . 293
מָתַק . . . 166
מִי f. מָה . . . 311
מָכַר בְּיַד . . . 69
מַכְתֵּשׁ . . . 339
מַלְאַךְ יְהוָֹה . 63 462 180
מִלֵּא יָד . . . 370
מְנֹרָה . . . 176
מְנַקִּיּוֹת . . . 413
מַס . . . 48
מִסְדְּרוֹן . . . 88
מַסֵּכָה . . . 363 f.
מַסֶּכֶת . . . 349
מַעֲלֵה עַקְרַבִּים . . 55
מַעֲרָכָה . . . 487
מִפְרָץ . . . 155
מָצָא יָד . . . 254
מְצָב . . . 237
מֵרֵעַ . . . 326
מָשַׁךְ . . 102 146
מִשְׁפְּתַיִם . . . 151
נְבִיאָה . . . 100
נָזַל . . . 125
נִפַּח בְּ . . . 74
נָפַל בְּנַחֲלָה . . 374
נִקָּה מִן . . . 329
נָשָׂא נָשִׁים . . 421
נְתִיבָה . . . 427
נָתַן mit d. Akkus. . 29
סָדִין . . . 322
סֵפֶל . . . 164
עַד בּוֹשׁ . . . 91
עַל פְּנֵי, gegenüber 344
עֹלַת בְּתוּלָה . . 7
עֵמֶק . . . 38
עֹמֶר . . . 379
פָּרַח . . . 235
פְּלַגּוֹת . . . 150
פֶּסֶל . . . 363 f.
פְּסִילִים . . . 81
פָּצָה פֶה . . . 204
פִּרְזוֹן . . . 127
פָּרַע . . . 114
פַּרְשְׁדוֹן . . . 86
צְבִי, צְבִיִּים . . 67
צְלִיל . . . 201
צָנַח . . . 29
צִפֹּר . . . 195
צָרִיחַ . . . 259
קְרוּמִים . . . 158
קְדֻמּוֹת . . . 262
רָוַח . . . 320
רֵיק . . . 235
רֶכֶב בַּרְזֶל . . 40
שׂוֹכָה . . . 262
שִׂיחַ . . . 135
שְׂמִיכָה . . . 108
שָׂפָה . . . 207
שֵׁבֶט f. מִשְׁפָּחָה . 399

	Seite
שועל	329 f.
שוק על ירך	333
שלח באש	15
שלח	150
שלמים	405
שני	185
תרמה	253
תרפים	367 f.

II. Sachregister.

	Seite
Amalekiter	79
Ammoniter	285 f.
Amoriter	45 f.
Argob	268
Arnon	284
Baal Berith	230 234
Basan	268
Bethel, welchem Stammgebiet angehörend?	42
Bezek	10
Bienen aus Aas entstanden	349
Caleb	23
Camoseh	287
Canaaniter	9 75
Chazor	99
Charoschet der Heiden	—
Chivviter	76
Chittäer	44
Camosch	287
Dagon	354
Daniten	374
Enakiten	20 f.
Ephraim, Gebirg	101 266
Futur. parag. vor dem Imperat. im Sinne eines hypothetischen Satzes	228
Gelübde	290
Geist Gottes	78 352
Gibea	407
Gilead	269
Gilgal	83
Hebron	21
Hohenpriester	405
Jabbok	284 286
Jabes	416
Jabin	98
Jairsdörfer	267 ff.
Jebus (Jerusalem), zu welchem Stammgebiet gehörig?	16 f.
Jehova mit verschiedenen Beinamen	185
Jericho	79
Jerubbaal	190 254
Infinit. absol. im Anf. d. Erzähl.	239
Infinit. absol. bei gleichzeitigen Handlungen	205

	Seite
Kadesch Barnea .	286
Karkor . .	220
Keniter . .	33
Kischon .	106 157
Laisch . .	377
Leviten . .	372
Lus . . .	43
Maon . . .	277
Megiddo . .	157
Menschenopfer .	291
Midianiter . .	175
Mizpa in Gilead .	277
Nasiräer . .	306 f.
Othniel . .	25
Pheresiter . .	10
Piska . .	65
Räthsel bei Gastmälern	322
Richter . .	70 466 f.
Salz, damit bestreute man zerstörte Städte	258
Sichem . .	247
Sidon . . .	276
Silo . . .	419
Skorpionenhöhe .	55
Thaanach . .	157
Vav explicativ.	186 206 243
Ziegenböcklein, ein Lieblingsessen der Hebräer . .	328



Erstes Kapitel.

Das erste Kapitel bildet ein besonderes, vom eigentlichen Buche der Richter sowohl durch den Widerspruch von v. 1 mit II, 6, als auch äusserlich durch eine fragmentarische Einschaltung, II, 1—5, getrenntes Stück, welches der Planlosigkeit und dem Mangel an Zusammenhange nach, die darin sichtbar sind, nicht wohl von Anfang bis zu Ende von derselben Hand geschrieben sein kann. Die Anfangsworte: und es geschah nach dem Tode Josuas, scheinen eine Fortsetzung des Buches Josua, das mit der Nachricht von Josuas Tode schloss, zu versprechen. Allein der Faden der Geschichte wird keineswegs da aufgenommen, wo ihn der Verfasser des B. Josua fallen liess. Denn statt dass nun von den Begebenheiten gehandelt würde, die nach der durch Josua grösstentheils vollendeten Eroberung Canaans vorfielen, beginnt der Verfasser die schon im B. Josua enthaltene Geschichte der kriegerischen Besitznahme des Landes von vorn zu erzählen an, doch mit dem bedeutenden Unterschiede, dafs dieselbe nicht zu Josuas Lebzeiten und unter seiner Oberleitung, sondern nach seinem Absterben und von jedem Stamme einzeln oder mehreren verbündeten Stämmen gemeinschaftlich unternommen wird. Dieser Bericht wird indessen nicht vollständig durchgeführt, sondern gleich nach Meldung der von den Stämmen Juda und Simeon vollendeten Besitznahme ihres Stammgebietes und der Einnahme Bethels durch die Stämme Ephraim und Manasse, bescheidet sich der Verfasser, eine trockene Aufzählung der von den beiden letzteren und den übrigen Stämmen unerobert gebliebenen Städte zu geben. Zu diesem Mangel an Festhalten eines bestimmten Planes kommen nun noch

Widersprüche und theilweise Wiederholungen, die offenbar dafür zeugen, daſs wir in diesem Kapitel nur eine Compilation verschiedenartiger Bruchstücke vor uns haben. Eine nähere Angabe des Inhaltes wird dieſs noch deutlicher in's Licht setzen.

Von v. 1—18 läuft der Faden der Erzählung ohne Unterbrechung fort. Nachdem das Orakel den Stamm Juda als denjenigen bezeichnet hatte, der den Krieg mit den Canaanitern eröffnen solle, v. 1, 2, verbünden sich Juda und Simeon zur wechselseitigen Hülfe in der Eroberung der ihnen zugefallenen Landestheile, v. 3. Sie schlagen zuerst die unter Adoni-Bezek vereinigte Macht der Canaaniter und Pheresiter, die ihnen den Weg zu ihrem Erbtheile vertraten, v. 4—7, bemächtigen sich dann Jerusalems, v. 8, und beginnen von da aus den Krieg mit den Canaanitern, welche im Umkreise des späteren Stammgebietes von Juda wohnten, v. 9. Die Städte Hebron und Debir, die Sitze eines riesigen Gebirgsvolkes, fallen in ihre Hände, v. 10—15. Von der südlich von diesen Städten gelegenen Wüste nehmen die Keniter Besitz, ein arabischer Nomadenstamm, dessen Oberhaupt sich mit Mose verschwägert hatte und der den beiden verbündeten Stämmen auf ihrem Zuge gefolgt war, v. 16. Nachdem der Stamm Juda seine Grenzen eingenommen, hilft er nun, dem gegebenen Versprechen gemäſs, auch dem Stamm Simeon sein Erbtheil erobern, das an der äuſsersten Südgrenze lag, v. 17. Damit sollte nun die Relation von den Unternehmungen dieser zwei Stämme geschlossen seyn. Allein es folgt jetzt v. 18 die unhistorische Nachricht einer Einnahme der philistäischen Königsstädte Gaza, Ascalon und Ekron durch den Stamm Juda, v. 19 die unklare und mit dem vorigen Verse im Widerspruch stehende Notiz, daſs Juda zwar das Gebirgsland, aber nicht die Thalebene (?) habe erobern können, v. 20 die hieher nicht gehörige Erwähnung der Abtretung Hebrons an Caleb, der dann die dort hausenden Gebirgsvölker vertrieben habe, eine Waffenthat, die bereits v. 10 erzählt und dort dem ganzen Stamme Juda zugeschrieben

worden war; endlich v. 21, im Widerspruche mit v. 8, dass die Benjaminiten Jerusalem den Jebusiten nicht hätte entreissen können. Von v. 22—26 wird dann wieder als Fortsetzung von v. 1—18 von der gemeinschaftlichen Unternehmung der Stämme Ephraim und Manasse wider Bethel gesprochen, worauf v. 27—31 nur noch eine Aufzählung der von den Stämmen Manasse, Ephraim, Sebulon, Ascher, Naphthali und Dan unerobert gebliebenen Städte folgt.

In dieser Fassung kann nun offenbar dies Kapitel nicht von Einem Verfasser herrühren, sondern nur das Werk eines sorglosen Sammlers sein, der Fragmente und vielleicht zum Theil nur Auszüge verschiedener Relationen zu einem äusserlichen Ganzen vereinigte. Ihrem inneren Charakter nach machen v. 22—26 noch einen Theil der von v. 1—18 fortlaufenden Relation aus, während der 21te Vers sich wegen des Widerspruchs mit v. 8 bestimmt davon scheidet und seinem Inhalte nach sich an v. 27—31 anschliesst. Dagegen scheinen v. 18—20 weder zu dem einen, noch zu dem anderen Stücke zu gehören, sondern eher ein späterer Einschiebsel zu sein. Dem 21ten Verse wurde seine gegenwärtige Stelle von dem Compilator aus dem natürlichen Grunde angewiesen, weil er in seinem Bericht von dem, was die einzelnen Stämme ausgeführt oder unausgeführt gelassen hätten, dieselben nach ihren späteren Stammsitzen von Süden nach Norden durchging, daher er mit Juda und Simeon, als den südlichsten, den Anfang machte, und mit dem Stamm Dan, der zu der Zeit, als der Verfasser schrieb, im äussersten Norden Palästinas wohnte, schloss.

Auf die Frage, in welcher Absicht denn eigentlich die Sammler des Canons dem B. der Richter diese Compilation vorangestellt haben und in welchem inneren Zusammenhange sie damit stehen solle, lässt sich nur vermuthungsweise antworten. Da nämlich das B. der Richter als Ursache der stets erneuten Unterdrückungen der Israeliten durch die Nachbarvölker den wiederholten Abfall des Volkes von Jehova angibt, so sollte vielleicht in

diesem Kapitel erklärt werden, woher demselben diese Gefahr der Abgötterei gekommen sei, nämlich daher, dass in Folge der unvollendet gebliebenen Eroberung des Landes noch so viele Ueberreste der alten heidnischen Einwohner unter ihm zurückgeblieben seien. Für diese Absicht hätte aber jedenfalls der Verfasser zu weit ausgeholt, da sich der Inhalt der ersten Hälfte des Kapitels mit jener Voraussetznng nicht in Einklang bringen lässt, und man müsste annehmen, der Verfasser habe anfänglich im Sinne gehabt, die Aufzählung der den Cananitern verbliebenen Ortschaften in eine Geschichte der successiven Besitznahme des Landes durch die einzelnen Stämme zu verflechten, sei dann aber, da diess zu weitläufig wurde und zu Wiederholungen des bereits im B. Josua Erzählten geführt hätte, von diesem Plane wieder abgekommen und habe sich mit einer einfachen Angabe der in den einzelnen Stammgebieten unerobert gebliebenen Städte begnügt.

V. 1. וַיְהִי אַחֲרֵי מוֹת יְהוֹשֻׁעַ] Indem der Verfasser die Invasion der Israeliten in Canaan in die Zeit nach dem Tode Josuas setzt, entsteht ein Widerspruch mit den Angaben des B. Josua, in dessen erster Hälfte, I—XII, bekanntlich erzählt wird, wie schon dieser Feldherr in zwei aufeinander folgenden Feldzügen sich zuerst der südlichen, dann der nördlichen Theile des Landes bemeistert und nach dem Befehle Mose's alle Einwohner ausgerottet habe. Dieser Widerspruch würde nicht gehoben, wenn man auch mit Ziegler (theol. Abhandl. Th. 1, S. 282) die Zeitbestimmung im Anfange des Satzes für einen spätern Zusatz des Sammlers unseres Buchs oder der Ordner des Canons erklären und das folgende als blosse Recapitulation der bereits im B. Josua erzählten Thatsachen betrachten wollte.

Denn dass der Erzähler die folgenden Begebenheiten als nach Josuas Tod vorgefallene angesehen wissen wollte, ergiebt sich aus seiner Darstellungsweise von selbst, auch wenn er dies nicht ausdrücklich im Anfange bemerkt hätte. Nicht nur geschieht Josuas namentlich keine Erwähnung (denn II, 6 gehört einer von der unsrigen verschiedenen Relation an), sondern die Stämme führen den Krieg ohne gemeinsames Oberhaupt, ein jeder in seinem eigenen Interesse. Auch hat schon Schnurrer (*specimen commentat. arab. R. Tanchum Hierosol. p.* 49) die scharfsinnige Bemerkung gemacht, dass die v. 1. erwähnte Befragung des Orakels im B. Josua nicht vorkomme, sondern dass Josua dort überall auf unmittelbare Eingebung der Gottheit handle (Jos. 3, 7. 5, 9. 6, 2. 7, 10. 8, 1. 18. 10, 8. 11, 6. 13, 1.). Wenn nun dagegen hier auf eine mittelbare Weise der Wille Gottes erfragt wird, so setzt dies voraus entweder, dass Josua, der früher als Organ des göttlichen Willens diente, nicht mehr am Leben war, oder dass der Verfasser unseres Abschnittes von andern Vorstellungen ausgieng, als der Verfasser des B. Josua. Im ersteren Falle würde mit dem Wegschneiden der anstössigen Anfangsworte für die Zeitbestimmung der folgenden Begebenheiten nichts gewonnen sein, im letzteren Fall ergäbe sich eine Verschiedenheit unseres Verfassers von demjenigen des B. Josua, womit zugleich die Nothwendigkeit einer durchgängigen Uebereinstimmung Beider in Ansehung der Geschichte der Eroberung Canaans aufgehoben würde. Warum könnte auch nicht die Tradition in diesem Punkte differirt haben, und während nach der Einen Sage der Ruhm sämmtlicher cisjordanischer Eroberungen auf Josuas Rechnung gesetzt wurde, dieselben nach der Andern, obendrein historisch wahrscheinlicheren, den

Unternehmungen der einzelnen Stämme nach Josuas Tod zugeschrieben worden seyn? Diese letztere Ansicht, die schon hier und da im B. Josua, besonders in der zweiten Hälfte desselben durchblickt, liegt nun offenbar unserem Kapitel zum Grunde und wir können sie uns etwa folgendermassen vervollständigen. Unter Josua wurde erst noch der Uebergang über den Jordan erzwungen und die Israeliten setzten sich nach der Erstürmung von Jericho und Ai in der Umgegend dieser Städte fest. Dann gieng im Lager zu Gilgal die Verloosung des zu erobernden Landes unter die Stämme vor sich, die Besitznahme selbst aber erfolgte erst nach Josuas Tod. Dies ist nun der Zeitpunkt, bei dem unsere Relation beginnt. Die Verloosung des Landes unter die Stämme wird von ihr offenbar vorausgesetzt. Denn v. 3 fordert Juda den Stamm Simeon auf, ihn in sein Erbtheil zu begleiten, nach dessen Eroberung er ihm ebenfalls zu dem seinigen verhelfen will. Das Volk ist noch, wie unter Mose und Josua, in demselben Lager vereinigt und im Begriff, den Eroberungskrieg zu beginnen. Welcher Stamm ihn eröffnen solle, muss das Orakel entscheiden, für dessen Befragung die Formel שָׁאַל בַּיהוָֹה solenn ist. Nach Analogie der Parallelstelle XX, 18 vgl. mit v. 27, ist es der Hohepriester Pinehas, Nachfolger seines verstorbenen Vaters Eleasar (Josua XXIV, 33 und daselbst die LXX) der mittelst des Urim und Thummim den Jehova befragt, vergl. Num. 27, 21.

מִי יַעֲלֶה לָּנוּ־בַתְּחִלָּה] Man hat sich das Lager der Hebräer in der Umgegend von Jericho, zu Gilgal, zu denken, vgl. v. 16, von wo aus man in die westlich gelegenen gebirgigen Theile des Landes hinaufzieht, vergl. II, 1. Jos. X, 7. — Der Dativ לָנוּ setzt dies Hinaufziehen in Beziehung zu der Gesammtheit des Volkes, in dessen Name und Interesse der Krieg

geführt werden soll. „Wer soll uns hinaufgehen?" ist s. v. a. „wen sollen wir hinaufschicken?" Vergl. ähnliche Dative Deuter 30, 12. 13. Jesaj. 6, 8, wo sich als parallele Glieder entsprechen: אֶת מִי אֶשְׁלַח und מִי יֵלֶךְ לָנוּ. Man muss sich vorstellen, dass die Häupter der Nation im Namen der letzteren das Orakel befragen. בַּתְּחִלָּה im Anfange, zuerst „Welcher Stamm soll den Feldzug eröffnen?" Derjenige Stamm, der dem Bundesheer voranzog und den Kampf eröffnete, scheint zugleich die Oberleitung im Kriege geführt und in der Person seines נָשִׂיא oder Stammfürsten den höchsten Befehlshaber gestellt zu haben. Die folgende Darstellung führt nun aber auf die Ansicht, dass jeder Stamm für sich allein die Eroberung des ihm zugewiesenen Erbtheils unternahm. Denn hätte Juda an der Spitze des Gesammtheers aller Stämme die Einnahme seines Stammgebiets unternommen, warum hätte es sich dann um die besondere Theilnahme des Stammes Simeon zu seinem Kriegszuge beworben (v. 3.)? Warum würde ferner vom Feldzuge der Ephraimiten (v. 22), so wie der übrigen Stämme so gesprochen, als hätte ein jeder für sich und ohne Mitwirkung der Andern gehandelt? Dagegen kann K. 20, wo die Geschichte des von allen Stämmen gemeinschaftlich gegen den Stamm Benjamin geführten Krieges erzählt wird, dieselbe Frage (v. 18): „wer den Krieg anfangen solle?" nur auf die oben angezeigte Weise verstanden werden, wem nämlich die Oberleitung des Krieges anzuvertrauen sei? Ebenso bedeuten K. 10, 18 die dem Sinne nach gleichgeltenden Worte: הָאִישׁ אֲשֶׁר יָחֵל לְהִלָּחֵם בִּבְנֵי עַמּוֹן offenbar nichts Anderes, als: der Mann, der das Heer als Feldherr dem Feind entgegenführen und so den Krieg eröffnen will. Entweder gebraucht also unser Verfasser diese Redensart in dem verschiedenen Sinne: welcher Stamm soll zuerst seinen Lan-

destheil zu erobern suchen und damit den Krieg gegen die Canaaniter eröffnen? oder, wenn er auch hier die Führung des in Ein Ganzes vereinigten Bundesheeres verstanden hat, so widerspricht er sich in der Folge selber. Im ersteren Falle müsste man auch die Worte בְּיָדוֹ נָתַתִּי אֶת־הָאָרֶץ gegen den sonstigen Sprachgebrauch, nicht vom ganzen Lande, sondern blos vom Gebiete des Stammes Juda verstehen. Die im Folgenden gegebene Darstellung von dem Hergange der Eroberung des Landes ist im Wesentlichen dieselbe, welche wir, obgleich nicht consequent durchgeführt, in der letzten Hälfte des B. Josua antreffen. Denn ob man zwar gleich nach Jos. 13, 1 ff. denken sollte, der grösste Theil des Landes sei bereits unter Josuas Anführung erobert worden, so dass nun blos noch übrig geblieben sei, die Grenzen zu bestimmen, welche die einzelnen Stämme, ohne ferneren Kampf als allein mit den v. 2—7 genannten Ueberresten der alten Einwohner im Westen und Norden, einzunehmen hätten; so führen doch K. 15, 14 ff., 17, 14—18 und 18, 3 auf die mit der Darstellung unseres Kapitels verwandte Vorstellung, dass die Grenzen der einzelnen Stämme vor der Vertreibung der Eingebornen durch Josua festgesetzt und dann einem jeden Stamm überlassen worden sei, sich den angewiesenen Landestheil selbst zu erkämpfen. So wie es hier der Stamm Juda ist, der zuerst auszieht, die Canaaniter zu bekriegen, so ist es Jos. 13 ebenfalls Juda, dem Josua sein Erbtheil vor allen übrigen Stämmen zuweist und — was man sich nach dem oben Gesagten damit verbunden denken muss — ihn auffordert, sich dasselbe mit Gewalt der Waffen zuzueignen.

Wie viel Historisches übrigens in dieser ganzen Vorstellungsweise liegen möge, lasse ich Andern zu beurtheilen übrig. Immerhin scheint es eine aben-

teuerliche Vorstellung, dass das zahlreiche Heer der Israeliten in Einem Lager zu Gilgal vereinigt, einen Stamm nach dem andern abgeschickt habe, um sich theilweise des schon vorher unter sie verloosten Landes zu bemächtigen. Schon Clericus bemerkt zu unserer Stelle: „*sat difficile est intellectu, unde vel per breve tempus, tantus populus commeatum sibi comparare potuerit, inter hostes atque in regione haud ita magna; nedum ut per multos annos, in uno tractu, sibi prospexerit;*" tröstet sich aber wieder mit der Bemerkung: „*sed in tam brevi et tam antiqua historia necesse est multa obscura esse.*"

V. 2. הִנֵּה נָתַתִּי] vgl. Ewald, krit. Gr. S. 525.

V. 3. וְהָלַכְתִּי — בְגוֹרָלֶךָ] Dem St. Simeon werden Jos. 19, 9 eine Anzahl von Städten in den südlichen Theilen des St. Juda zum Erbtheil angewiesen. Da man vernünftiger Weise nicht annehmen kann, dass die Bestimmung der Grenzen, die ein jeder Stamm bewohnen sollte, der Eroberung des Landes vorangegangen sei, so wird man sich wol aus Vergleichung unserer Stelle mit Jos. 19, 9 folgendes historisches Resultat zu construiren haben: Der kleine Stamm Simeon schloss sich bei der Eroberung des Landes dem mächtigeren Stamm Juda als Kriegsgefährte an und dieser trat ihm dann für seine Hülfe einige Städte ab.

V. 4. הַכְּנַעֲנִי וְהַפְּרִזִּי] Die beiden verbündeten Stämme mussten sich, wie es scheint, den Weg zu ihrem Erbtheil erst durch die nördlich vom späteren Gebiet des Stammes Juda gelegenen Landestheile bahnen. Denn erst nach einer gewonnenen Schlacht wenden sie sich nach Jerusalem, v. 8, und von da nach dem Süden, v. 9. Mit dieser, anfänglich mehr nördlichen Richtung des Zuges stimmt nun gut überein, dass wir die Canaaniter und Pheresiter, die sich nach unserer Stelle dem andringenden Feinde zuerst ent-

gegensetzten, in den Traditionen des 1. B. Mose als Bewohner der Gegend von Bethel und Ai (Genes. 13, 8) und Sichem (Genes. 34, 30) finden, vorausgesetzt nämlich, dass in allen drei Stellen durch diese Namen nicht blos die alten Landeseinwohner überhaupt, sondern die Bewohner derjenigen Gegend, welche der Schauplatz der erzählten Begebenheiten ist, bezeichnet werden. Die Canaaniter wohnten nach Num. 13, 29. Jos. 11, 3. theils am mittelländischen Meere, theils am rechten Jordanufer, die Pheresiter nach Jos. 17, 15 auf dem zwischen beiden gelegenen Gebirgsrücken, im späteren Gebiete des St. Ephraim. Die Hebräer mussten daher, wenn sie von der Oase von Jericho in nordwestlicher Richtung vordrangen, nothwendig mit den östlichen Canaanitern und den Pheresitern zusammentreffen, und diese scheinen sich hier zu gemeinsamem Widerstande verbündet zu haben.

בְּבֶזֶק] Die Stadt Bezek, deren Lage uns zu einer noch genaueren Ausmittelung des Locals der vorgefallenen Schlacht dienen könnte, wird nur noch einmal 1. Sam. 11, 8 erwähnt: dort musterte Saul sein Heer, bevor er über den Jordan den Bewohnern von Jabesch Gilead die anbegehrte Hülfe brachte. Die Lage von Jabesch können wir mit Hülfe des noch jetzt den Namen Jabes tragenden Bachs, der sich etwas südlich von Bysan (Beth-schean, Skythopolis) von Osten her in den Jordan ergiesst (Burckhardt's Reise, S. 451), genau bestimmen. Die Schnelligkeit, mit welcher Saul sich mit seinem Heere von Bezek aus in Jabesch einfand, lässt vermuthen, dass die beiden Orte nicht weit von einander entfernt waren; wahrscheinlich lag Bezek Jabesch gegenüber auf dem westlichen Ufer des Jordans, womit die Angabe des Eusebius, welcher Bezek zwischen Neapolis (Sichem) und Skythopolis setzt, gut übereinstimmen würde. Nur scheint dann aller-

dings die Lage dieses Orts fast zu nördlich für die Richtung, welche das verbündete Heer zu verfolgen hatte, und es ist begreiflich, dass die meisten Ausleger zu unserer Stelle, so wie auch Reland (Pal. Sac. p. 663) und Rosenmüller (bibl. Geogr. II. 2. S. 320) sich zu der Annahme bewogen fühlten, es möge noch einen andern Ort dieses Namens im Stamme Juda gegeben haben, von dem aber weiter nichts bekannt sei. Dass man indessen nicht genöthigt sei, das in unsererer Stelle erwähnte Bezek in den Stamm Juda zu setzen, sondern dass der Zusammenhang eher anrathe, es nördlich von diesem Stamme, in Benjamin oder Ephraim zu suchen, erhellt daraus, dass die verbündeten Stämme erst von Bezek aus nach Jerusalem ziehen; da wir ferner weder die näheren Umstände, mit welchen jene Schlacht verbunden war, kennen, noch auch die Genauigkeit der Angaben unseres Verfassers verbürgen können, so sehe ich keinen hinreichenden Grund, neben jenem nördlichen Bezek, dessen Lage durch historische Angaben hinlänglich gesichert ist, noch ein anderes, südlicher gelegenes anzunehmen, und dies um so weniger, da die geographische Schwierigkeit, die aus dieser Annahme zu entspringen scheint, weder die einzige noch die grösste ist, die uns an einem anschaulichen Verständniss des hier erzählten Factums hindert.

V. 5. וַיִּמְצְאוּ אֶת־אֲדֹנִי בֶזֶק] Was im vorhergehenden Verse erzählt war, wird hier wiederholt, um den besonderen Umstand mit Adonibezek nachzuholen. Wer nur irgend vertraut ist mit der dem hebräischen Historiker eigenen sorglosen Behaglichkeit und Schwerfälligkeit im Erzählen, der wird sich an einer solchen Anticipation eben so wenig stossen, als er sich durch dieselbe mit mehreren Auslegern wird zu dem Glauben verleiten lassen, der Verfasser habe

von einem doppelten Treffen berichten wollen, deren eines ohne den Adonibezek, das andere unter seiner Anführung geliefert worden sei.

Der Name Adoni-Bezek d. i. Herr von Bezek scheint blosser Titel des jeweiligen Beherrschers dieser Stadt zu sein.

V. 6. וַיְקַצְּצוּ — וְרַגְלָיו] Das Abhauen der Daumen an Händen und Füssen sollte ihm die Möglichkeit benehmen, ferner die Waffen zu führen oder zu entfliehen. Einer ähnlichen Grausamkeit gegen Kriegsgefangene sollen sich die Athenienser nach der Besiegung der Aegintten schuldig gemacht haben; vgl. *Ael. V. H.* 2, 9. *Plut. Lys.* 9. *Val. Max.* 9, 2. *ex.* 8. *Cic. Offic.* 3, 11. Mag nun auch diese Erzählung, wie O. Müller (*Aeginet. p.* 180) behauptet, nur eine gehässige Erfindung der Peloponnesier sein, so dürfte doch aus dieser, wenn auch grundlosen Beschuldigung immer soviel hervorgehen, dass eine solche Behandlung der Besiegten nach dem ältern hellen. Kriegsrechte nicht in den Bereich der Unmöglichkeiten gehörte.

V. 7. שִׁבְעִים מְלָכִים] Siebenzig ist runde Zahl, wie vierzig, vgl. Gesen. Com. zu Jesaj. I. S. 717 und 749.

בְּהֹנוֹת — מְקֻצָּצִים] Ueber diese Accusativconstruction vgl. Ewald kr. Gr. S. 586.

מְלַקְּטִים תַּחַת שֻׁלְחָנִי] Sie lasen unter meinem Tische auf, nämlich die Brocken, die ihnen zufielen, vgl. Matth. 15, 27. Es ist dies bildliche Bezeichnung der tiefsten Unterthänigkeit; die Könige werden dadurch mit Hunden verglichen. Dass sich der sklavische Morgenländer seinem Obern gegenüber den Titel Hund beilegt, ist bekannt, vgl. 2 Kön. 8, 13. 2 Sam. 3, 8. 9, 8. 16, 9. Gesen. W. B. unter כֶּלֶב; umgekehrt bezeichnet hier der übermüthige Herrscher

seine Unterthanen als Hunde, die von den Brosamen seines Tisches lebten.

Wenn übrigens der Rabbi Sal. Jarchi bei diesem Verse voll Erstaunen in die Worte ausbricht: „Hieraus mag man lernen, welches die Grösse und Macht der canaanit. Könige muss gewesen sein. Denn siehe! dieser Adoni-Bezek wurde nicht für würdig gehalten, unter den (im B. Josua erwähnten) Königen Canaans als ein König genannt zu werden, und dennoch wird solches hier von ihm berichtet (dass er nämlich siebenzig Könige sich unterthänig gemacht habe)" — so muss uns, auf unserem Standpunkte, diess Stillschweigen von Adoni-Bezek in dem B. Josua, auch bei der Voraussetzung, dass wir hier eine von diesem unabhängige Tradition vor uns haben, nicht sowol Erstaunen als Bedenken erregen. Wenigstens die Stadt Bezek sollte als Residenz eines so mächtigen Fürsten unter den bedeutenderen Städten des Landes erwähnt sein. Mag sie auch später ihre Wichtigkeit verloren haben: dasselbe war auch mit andern Orten der Fall, die aber gleichwol als frühere canaanit. Königssitze mit Auszeichnung genannt werden, während von Bezek nur noch einmal, 1. Sam. 11, 8, im Vorbeigehen die Rede ist. Indessen wird der besonnene Ausleger in diesem Umstande zunächst nur einen neuen Beweis der Lückenhaftigkeit und Dürftigkeit der uns über diesen Zeitraum der hebräischen Geschichte zugekommenen Quellen erblicken, während eine kühnere Combination vielleicht auf die Erzählung Jos. X hinweisen und an beiden Orten dasselbe Factum nach einer in Angabe der Personen und Localitäten abweichenden Tradition wird wiederfinden wollen. Dort, wie hier, lesen wir nämlich von einer Verbindung canaanitischer Stämme, um die Hebräer an einem weiteren Vordringen in das

innere Land zu hindern. Als Haupt derselben erscheint hier Adoni-Bezek, dessen Worte v. 7 auf eine Oberherrschaft über kleinere Stämme hindeuten; dort ist es der König von Jerusalem, Adoni-Zedek, dessen Name mit Adoni-Bezek Aehnlichkeit, insofern aber eine grössere Bürgschaft für sich hat, als derselbe in einer der Bedeutung nach übereinstimmenden Form Genes. 14, 18 (מַלְכִּי־צֶדֶק), vermuthlich als stehender Ehrentitel der canaanit. Beherrscher Jerusalems vorkömmt. Wollte man hierauf sich stützend in unserer Stelle eine Verschreibung des Namens Adoni-Zedek in Adoni-Bezek annehmen, veranlasst durch den Namen der Stadt, bei welcher das Treffen vorfiel, so würde uns auf einmal die diesem canaanit. Fürsten beigelegte politische Grösse erklärbar und wir hätten nicht nöthig, den allem Anscheine nach unbedeutenden Ort Bezek den früheren Königssitzen beizuzählen. Allein eine genauere Vergleichung der beiden genannten Sagen wird die Differenzen so überwiegend finden, dass man jener Hypothese wol einigen Schein, aber keine wirkliche Ueberzeugungskraft zugestehen kann.

V. 8. וַיַּכּוּהָ] unter dem grammatisch auf יְרוּשָׁלַיִם bezogenen Suffixum ist die Einwohnerschaft der Stadt verstanden (im genaueren Ausdrucke: עִיר מְתִם s. zu 20, 48), daher kann gleich darauf in וְאֶת הָעִיר die Stadt selbst damit in Gegensatz stehen.

לְפִי חֶרֶב] Dass פִּי חֶרֶב, eigentlich der Mund des Schwertes, für die Schärfe des Schwertes stehen könne, unterliegt keinem Zweifel, da der Plur. פִּיּוֹת in dieser Bedeutung vorkommt und dem Schwerdte öfters tropisch ein Essen, Verzehren zugeschrieben wird (2 Sam. 2, 26). Befremdlich bleibt uns aber in dieser Formel der Gebrauch der Präpos. לְ, wofür man eher בְּ (mit oder durch die Schärfe des Schwertes)

erwarten sollte. Es scheint hier לְ *secundum* zu bedeuten und die Art und Weise zu bezeichnen, nach welcher man beim Schlagen verfuhr und das Schwert gebrauchte (vgl. *κατὰ κράτος λαμβάνειν πόλιν*) oder besser noch nimmt man mit Maurer zu Jos. 8, 24 (S. 85) eine prägnante Struktur an: schlagen (eine Speise) dem Munde des Schwertes.

שִׁלְּחוּ בָאֵשׁ] Diese Verbindung, in welcher man früher eine Hypallage zu erkennen glaubte (für שִׁלַּח אֵשׁ בְּ) vergleicht Gesenius im W. B. mit dem französischen *mettre à feu*, unser: in Feuer (in Wasser) setzen. Ich möchte aber eher an die Bedeutung von hingeben, überlassen, preisgeben an etwas, erinnern; welche Verbindung שִׁלַּח בְּ z. B. Ps. 81, 13 hat. Die Erklärung, welche Fritzsche (*Comment. Ev. Marci, Excurs. I. de Hypallage p.* 767) von dieser Redeweise giebt, will ich der Beurtheilung Anderer anheim stellen, die ihren Sinn besser zu fassen vermögen. Seine Worte sind: „*Quin sic explicandum: et urbem miserunt* per *ignem. Id vero mente optime informatum est. Nam qui locus inceditur incendii calamitate obruitur.*" Noch müssen wir jetzt etwas ausführlich über den grellen Widerspruch sprechen, in welchen dieser achte Vers mit v. 21 und Jos. 15, 63 steht. Wenn nämlich v. 8 Jerusalem, als eine den Judäern zugetheilte Stadt, von diesen erobert und verbrannt wird, so vernehmen wir v. 21 die Benjaminiten hätten Jebus, d. i. Jerusalem den Jebusitern nicht entreissen können und hätten nun mit ihnen gemeinschaftlich die Stadt bewohnt; endlich Jos. 15, 63 wird ganz dasselbe von den Judäern berichtet, die vergebens versucht hätten, die Jebusiter zu vertreiben und so sich mit ihnen in den Besitz der Stadt getheilt hätten.

Wer diese Stellen mit unbefangenem Blicke un-

ter sich vergleicht, wird es von vorn herein für eine Unmöglichkeit erklären, diese Widersprüche zu vereinigen; auch führen die verschiedenen Versuche, eine Ausgleichung zu vermitteln, die sich bis in die neusten Compendien der Geographie von Palästina und der Alterthümer fortgepflanzt haben, durchaus zu keinem genügenden Resultat; vgl. u. a. Rosenmüller bibl. Geogr. II. 2. S. 230. Winers Real-Wb. S. 321 und die daselbst citirten Schriften. So hat man 1) gesagt, die Judäer haben Jerusalem erobert, weil die Benjaminiten, welchen es von Josua zugewiesen war (Jos. 18, 28. 15, 8), es nicht erobern wollten oder konnten. So habe nun die Stadt *de facto* den Judäern gehört, obgleich sie *de jure* als auf benjaminitischen Grund gelegen betrachtet worden sei. — Allein dagegen ist zu bemerken: a) dass der Widerspruch mit Jos. 15. 63, nach welcher Stelle die Judäer Jerusalem nicht erobern konnten, ungelöst bleibt. b) Nach der Darstellung unseres Kapitels war der St. Juda der erste, welcher auf Eroberung des Landes auszog und Jerusalem die erste Stadt, welche er einnahm, so dass von Seite der Benjaminiten kein fruchtloser Versuch zu ihrer Eroberung vorher geschehen seyn konnte. c) Wenn die Judäer sie erobert hatten und in ihrem Besitze blieben, warum heisst es denn v. 21, dass nicht sie, sondern die Benjaminiten zugleich mit den Jebusitern die Stadt bewohnten? Um diese letzte Frage zu beantworten, hat man nun 2) angenommen, die v. 8. erzählte Einnahme der Stadt sei blos von der um den Hügel Zion herumgebauten untern Stadt zu verstehen, welche mit dem Namen Jerusalem bezeichnet werde, während die auf dem Hügel gelegene Burg, die erst David einnahm (2 Sam. 5, 7), Jebus geheissen habe. So lasse sich also denken, dass die Judäer die untere Stadt

erobert und eingeäschert, sie aber nachher den Benjaminiten, welchen sie von Josua zugetheilt worden, überlassen haben. Allein a) von einer solchen Unterscheidung der Namen Jebus und Jerusalem finden wir im A. T. keine Spur; überall wird der Name Jerusalem als der spätere zu Erklärung des früheren, unter den Canaanitern gebräuchlichen, Namens Jebus gebraucht. Vgl. Richt. 19, 10. יְבוּס הִיא יְרוּשָׁלִָם Jos. 15, 8. 18, 28. 1 Chron. 11, 4. Und 2 Sam. 5, 9 erfahren wir, dass erst David die untere Stadt um den Hügel Zion herumgebaut habe. b) Würde auch durch diese Annahme der Widerspruch zwischen Richt. 1, 21 und Jos. 15, 63 nicht gelöst. Von aller möglichen Wahrscheinlichkeit entblösst und ein blosser Nothbehelf ist endlich 3) auch die Vermuthung derjenigen, welche Richt. 1, 8 von einer blos vorübergehenden Besitznahme Jerusalems durch die Judäer erklären wollen. Die Stadt sei nachher wieder in die Hände der Jebusiten gefallen. Denn a) abgesehen von der Unwahrscheinlichkeit, dass die in der Belagerungskunst noch völlig unwissenden Judäer eine so starke Bergfeste, die nachher Jahrhunderte hindurch unerobert blieb, im Vorbeigehen so leicht eingenommen, dann aber unbesetzt gelassen oder schlecht vertheidigt hätten, so bleibt b) immer der Widerspruch mit Jos. 15, 63; und auch Richt. 1, 21 wird der Unbefangene nicht anders verstehen können, als so, dass die Einnahme Jerusalems eine Aufgabe der Benjaminiten und nicht der Judäer gewesen sei.

Wir werden uns somit bescheiden müssen, das Dasein von drei sich widersprechenden Traditionen anzunehmen. Nach der ersten, Richt. 1, 8, hätten sich die Judäer gleich von Anfang Jerusalems bemächtigt; nach der zweiten, Jos. 15, 63, vermochten sie lange Zeit nicht, die Stadt zu erobern und be-

wohnten sie nachher zugleich mit den Jebusiten; nach der dritten endlich, Richt. 1, 21, waren es die Benjaminiten, welche die Jebusiten nicht aus Jerusalem vertreiben konnten und sie auch später noch unter sich duldeten.

Fragen wir weiter, welche unter diesen drei Ueberlieferungen den meisten Glauben verdiene? — so müssen wir zunächst die erste, welche die Stadt von den Judäern erobert werden lässt, als die am wenigsten beglaubigte von der Hand weisen; die andern Zeugnisse vereinigen sich wider sie in der Behauptung, dass Jerusalem nicht erobert werden konnte, wenn sie gleich unter sich hinsichtlich des Stamms, welcher die Einnahme versucht habe, getheilter Ansicht sind. Sollen wir uns nun noch für die eine oder die andere dieser beiden letztgenannten Angaben entscheiden, so möchten wir unbedingt derjenigen Tradition, welche den Benjaminiten Ansprüche auf den Besitz von Jerusalem zuschreibt, vor der andern, die dasselbe von den Judäern behauptet, den Vorzug geben. Denn 1) wird Jos. 15, 8., 18, 16 Jerusalem ausdrücklich als eine den Benjaminiten zuständige Stadt bezeichnet und Deut. 33, 12 wird in dem von Mose über Benjamin ausgesprochenen Segen sichtlich darauf angespielt, dass der Tempel auf seinem Grund und Boden liege. Dagegen möchte ich die Stelle, Jerem. 6, 1, welche insgemein auch hieher gezogen wird, nicht als Beweis anführen, weil dort der Prophet nicht die Bewohner von Jerusalem überhaupt, sondern blos seine unter ihnen wohnenden Stammgenossen zur Flucht aus der bedrohten Stadt zu ermahnen scheint; denn Jeremias war ein Benjaminite. Auf der andern Seite findet man 2) Jebus nicht in dem Verzeichniss judäischer Städte, Jos. 15, 21 ff., wenn gleich andere von dem St. Juda nicht eroberte, aber doch von ihm angesprochene Städte,

wie z. B. die fünf Philisterstädte, v. 45—47, mit aufgezählt sind. 3) Dass der hebräische Text gegen das Ende des fünfzehnten Kapitels im B. Josua in kritischer Hinsicht nicht ganz unverdächtig sei, möchte unter Anderem daraus erhellen, dass die LXX v. 59 noch mehrere Namen von Städten enthält, die im masoreth. Texte fehlen. 4) Endlich ist wol denkbar, dass zu einer Zeit, wo man gewohnt war, Jerusalem als die Hauptstadt des Reiches Juda zu betrachten, sich jemand in Folge einer Verwechselung dieses letzteren mit dem Stamme Juda bewogen fand, die Angabe von Richt. 1, 21, die vielleicht mit denselben Worten zu Ende von Jos. 18 hinter dem Verzeichniss der benjaminitischen Städte stand, zu emendiren und an den Schluss des Kap. XV zu setzen.

Kehren wir nun nach dieser Abschweifung wieder zu unserem v. 8 zurück, so müssen wir also demselben, der obigen Erörterung zufolge, alle historische Begründung absprechen; damit wird aber zugleich die unmittelbar vorhergehende Erzählung von Adoni-Bezek, der nach Jerusalem abgeführt worden sein soll, neuen Bedenklichkeiten ausgesetzt. Was sollen wir überhaupt von einem Compilator denken, der so schreiende Widersprüche, wie v. 8 mit v. 21 bildet, in eine historische Composition aufnehmen und zu einem fortlaufenden Ganzen vereinigen konnte?

V. 9. וְאַחַר יָרְדוּ] Der Zug nach Süden wird als ein Hinabsteigen bezeichnet; vgl. *C. B. Michaelis diss. de notione superi et inferi etc.* abgedruckt in *Velthusen Comment. theol. Vol. V*, *p.* 411 *s.*

V. 9. הָהָר וְהַנֶּגֶב וְהַשְּׁפֵלָה] Es sind dies die drei Haupttheile, in welche das Gebiet des St. Juda theils nach der natürlichen Beschaffenheit des Bodens, theils nach der geographischen Lage zerfällt. Das Gebirg

in der Mitte des Landes, die Südgegend an der Grenze der Amalekiter und Edomiter und die Niederung oder die Ebenen längs dem mittelländischen Meere. Dazu kommt unten v. 16 und Jos. 15, 61 noch die Wüste, הַמִּדְבָּר, oder der östliche an den todten See stossende Theil. Vgl. Rosenmüller bibl. Geogr. II, 1. S. 288. Leo, Gesch. des jüd. Staats, p. 118.

V. 10. קִרְיַת אַרְבַּע] Dieselbe Quelle, aus welcher der Concipient die folgende Nachricht von der Eroberung der Städte Hebron und Debir schöpfte, hat auch der Sammler des B. Josua, K. XV. 13 ff. benutzt, unbekümmert über den daraus mit einer früher schon (K. XI, 21 ff.) mitgetheilten Tradition entstehenden Widerspruch, laut welcher Josua es war, der diesen Landestheil den frühern Einwohnern abnahm. In jener Parallelstelle haben sich nun über die in diesem Verse vorkommenden Personennamen noch folgende genealogische Notizen erhalten. Arba, von welchem Hebron in der canaanit. Vorzeit den Namen Stadt des Arba führte, wird ein Vater des Enak oder Stammvater der Enakiten (אֲבִי הָעֲנָק) genannt und Schesai, Achiman und Thalmai heissen Kinder des Enak (שְׁלֹשָׁה בְּנֵי הָעֲנָק), woraus sich folgende Stammtafel ergiebt:

Arba
|
Enak
|
Schesai, Achiman, Thalmai.

Dieser Arba führt Jos. 14, 15 das Prädikat הוּא הָאָדָם הַגָּדוֹל בָּעֲנָקִים, d. h. er war der grösste Mensch unter den Enakiten: dass sich גָּדוֹל auf körperliche Grösse beziehen müsse, geht aus dem vorhergehenden אָדָם hervor; ein grosser d. h. gewaltiger, mächtiger Mann hiesse אִישׁ גָּדוֹל. Ein Riesenvolk werden die Enakiten auch Num. 13, 33. Deut. 2, 10.

11. 9, 2. genannt. Ihre Ueberreste wurden in die Philisterstädte Gaza, Gath (die Geburtsstadt des Riesen Goliath, 1 Sam. 17, 4; vgl. mit 1 Chr. 20, 4 ff.) und Asdod *) zersprengt, Jos. 11, 22. — Die drei Söhne Enaks Schesai, Achiman und Thalmai fanden schon die von Mose ausgeschickten Kundschafter in der Gegend von Hebron, Num. 13, 22; sie scheinen, wie die Namen Juda, Simeon, Manasse u. s. w. zugleich Bezeichnung von ganzen Stämmen zu sein, in welche sich das Geschlecht der Enakiter theilte.

Was ferner die Stadt Hebron betrifft, welche der Hauptsitz der Enakiter war, so lassen uns alle die über sie in den historischen Schriften des A. T. zerstreuten Traditionen in ihr eine der wichtigsten und vor der Eroberung Jerusalems und der Erhebung dieses Ortes zur Residenz der israelitischen Könige die bedeutendste der im St. Juda gelegenen Städte nicht verkennen. An sie knüpften sich schon die Traditionen von Abraham, Isaak und Jakob, welche dort gewohnt haben, und nebst ihren Frauen daselbst begraben worden sein sollen, vgl. Genes. 13, 18. 23, 19. 25, 10. 49, 29—33. 50, 12. 13. Höchst merkwürdig ist auch die Notiz über das hohe Alter dieser Stadt, welches dasjenige der Stadt Zoan d. i. Tanis in Aegypten (Gesen. Comment. über Jesaj. I. S. 616 f.) um sieben Jahre überstiegen haben soll, s. Num. 13, 22, womit zu vergl. Joseph B. J. IV. 9, 7. Wenn diese Angabe historischen Grund hat, welche Folgerungen lassen sich da auch nur aus dem Umstande ziehen, dass eine so genaue Berechnung überhaupt möglich war! Setzt dies nicht eine Stätigkeit der Tradition voraus, die

---

*) Auch nach Askalon, wenn wir Jerem. 47, 5 das sinnlose עִמְקָם nach der LXX in עֲנָקִים verbessern.

ohne die Hülfe schriftlicher Denkmäler fast nicht gedenkbar ist? Und sollte nicht der alte Name des benachbarten Debir, קִרְיַת סֵפֶר, d. i. Buch- oder Schrift-Stadt, diese letzte Vermuthung unterstützen? Jedenfalls aber wird man sich unter den Enakiten keine rohen Höhlenbewohner vorstellen dürfen, wofür sie Michaelis (Supplem. p. 19, 34), durch eine falsche Etymologie verleitet, ausgeben wollte, während Num. 13, 23 f. von ihrem trefflichen Weinbau und ihren festen Städten die Rede ist. Doch gesetzt auch, dass, wie Vater in seinem Comment. zu Num. 13, 22 behauptet, der historische Werth der daselbst gegebenen Notiz nicht hoch anzuschlagen sei, so würde doch immer soviel daraus hervorgehen, dass die hebräischen Schriftsteller ein besonderes Interesse haben mussten, diese Stadt als eine durch ihr hohes Alter höchst ehrwürdige darzustellen. Man sage nicht, dieses Interesse sey einzig aus dem Bestreben hervorgegangen, das Alter der Stadt mit den Traditionen der Genesis in Einklang zu bringen. Denn, wenn diese Traditionen über den Aufenthalt der Stammväter des israelitischen Volkes in Mamre und Hebron historischen Werth haben, so ist durch sie auch das hohe Alterthum dieser Orte bestätigt; im entgegengesetzten Falle aber müssten wir wieder fragen, was hat die hebräischen Annalisten vermocht, die Patriarchen gerade zu Hebron ihren Wohnsitz nehmen zu lassen? Neuere Kritiker antworten: weil David als Herrscher des Stammes Juda dort gesalbt worden sei und sieben Jahre daselbst residirt habe, 2 Sam. 2, 1. 5, 5. (Gramberg, krit. Gesch. der Religionsideen des A. T. I, S. 7). Der Grund scheint etwas weit hergeholt und wiederum zeugt der Umstand, dass David Hebron zu seiner Residenz wählte, wenn nicht für das Alter, doch für die Bedeutung dieser Stadt vor andern Städten Judas. Und

warum sollte Hebron diese Bedeutung nicht eben dadurch erhalten haben, weil es, wie die Tradition behauptet, einer der ältesten Sitze der Landescultur war? Welch ein besonderes Gewicht auf den Besitz dieser Stadt gelegt worden sein müsse, erkennen wir aus der Umständlichkeit, womit das Recht der Familie Kalebs auf denselben begründet und erklärt wird, vgl. Jos. 14, 6 ff. 15, 13. Richt. 1, 20. Erst als Hebron durch die Erhebung Jerusalems zu einer blossen Provinzialstadt herabgesunken war, scheint es seine frühere Bedeutung verloren zu haben.

Ueber das heutige Hebron oder El-Kalil vgl. Rosenmüllers bibl. Geogr. II, 2. S. 304.

V. 11. דְּבִיר] Ueber den, nicht eben wahrscheinlichen etymologischen Zusammenhang des Namens דְּבִיר (welches im Persischen einen Schreiber bedeutet) mit dem alten Namen der Stadt קִרְיַת סֵפֶר vgl. die Anmerkung bei Rosenmüller, bibl. Geogr. II, 2. S. 305. Ein dritter, seiner Etymologie nach auch nicht hinreichend erklärter Name dieser Stadt, קִרְיַת סַנָּה steht Jos. 15, 49. Anderweitige Nachrichten über dieselbe besitzen wir nicht; aus dem Zusammenhange ist nur soviel klar, dass sie in der Nähe von Hebron gelegen habe.

V. 12. כָּלֵב] Kaleb, der Sohn Jephunnas, das Haupt eines der angeseheneren Geschlechter des St. Juda, wurde von Moses mit eilf Andern als Kundschafter ins Land Canaan geschickt, Num. 13, 16; während seine Gefährten nach ihrer Rückkehr eine abschreckende Schilderung von der Grösse und Stärke der Landesbewohner und der Festigkeit ihrer Städte und Burgen machten, war Kaleb der Einzige, der dem Volke Vertrauen und Muth einsprach, Num. 13, 30. 14, 6 f. Dafür erhielt er von Jehovah die Zusicherung, dass er nebst Josua allein aus der ältern

Generation in das Land der Verheissung gelangen solle, Num. 14, 24. 30. Deut. 1, 36. Bei der Vertheilung des Landes unter Josua macht nun Kaleb die Ansprüche geltend, die er und seine Nachkommen auf denjenigen Landestheil hätten, den er auf das Geheiss Mose's ausgekundschaftet und übernimmt die Eroberung desselben unter der Bedingung, dass Hebron nebst der umliegenden Gebirgsgegend ihm und seinem Geschlechte als Privateigenthum verbleiben solle, Jos. 14, 6—15. 15, 13. — Diese letztere Nachricht trägt durchaus das Gepräge geschichtlicher Wahrheit an sich. Es ist nämlich sehr wahrscheinlich und wird durch die Analogie anderer Invasionen von Völkern, welche mit den Hebräern dieses Zeitalters auf derselben Stufe des politischen Lebens standen, bestätigt, dass einzelne Theile des feindlichen Gebietes durch mächtige Familienhäupter an der Spitze ihres verwandtschaftlichen und sonstigen Anhanges eingenommen wurden, dass sich dann dieselben als rechtmässige Eigenthümer des von ihnen eroberten Landestheils betrachteten und auch von der Gesammtheit der Nation und den Häuptern derselben dafür anerkannt wurden. Auf diese Weise erklärt sich auch am leichtesten, dass einzelne Ortschaften durch ihren Namen als das Eigenthum besonderer Familien bezeichnet werden, wie z. B. Richt. 6, 11. 24: עָפְרָה אֲשֶׁר לְיוֹאָשׁ אֲבִי הָעֶזְרִי.

Auch darin müssen wir dem B. Josua Gerechtigkeit wiederfahren lassen, dass es die Eroberung Hebrons durch Kaleb noch unter die bei Lebzeiten Josuas vorgefallenen Ereignisse setzt; denn sie einer spätern Zeit anzuweisen, scheint das Alter Kalebs zu verbieten.

עַכְסָה בִתּוֹ] Nach 1 Chron. 2, 49 die Tochter einer Beischläferin. Bei dieser Aufforderung muss die Ehre, ohne den sonst üblichen Kaufpreis für Frauen (Winer R. W. S. 185), ein Eidam des mächtigen Kaleb zu

werden, als Reizmittel, eine ausserordentliche That zu wagen, in Anschlag gebracht werden. Ein ähnliches Beispiel der Art giebt die Geschichte Davids, 1 Sam. 18, 17.

V. 13. עָתְנִיאֵל בֶּן־קְנַז אֲחִי כָלֵב הַקָּטֹן מִמֶּנּוּ] Othniel erscheint unten 3, 9 mit denselben Angaben über sein verwandtschaftliches Verhältniss zu Kaleb als der erste Richter über Israel. In der Parallelstelle Jos. 15, 17 heisst er schlechtweg אֲחִי כָלֵב. Es erzeigen sich aber hier zwei Schwierigkeiten: 1) ist es ungewiss, ob die Worte אֲחִי כָלֵב eine Apposition zu dem Hauptsubjekte עָתְנִיאֵל oder zu dem Genit. קְנַז bilden? Im erstern Falle ist Othniel Kalebs jüngerer Bruder, im letzteren sein Brudersohn; auf jene Weise hat die Vulg., auf die letztere die LXX sowohl hier, als Jos. 15, 17 übersetzt, wenn nicht die Leseart des *Cod. Alex.*, ἀδελφὸς Χαλέβ, welcher augenscheinlich Theodoretos (*Opera T. I. p.* 329 *ed. Schulze*) gefolgt ist, mehr Glauben verdient. Auch die Masorethen haben die Worte so accentuirt, dass אֲחִי כָלֵב Nominativ ist. Der Sprachgebrauch entscheidet hierüber nicht, denn man vergleiche 1 Sam. 26, 6: „Abischai, der Sohn der Zeruja, der Bruder Joabs" mit 2 Sam. 13, 32. „Jonadab, der Sohn Simeas, des Bruders Davids." Anderweitige Entscheidungsgründe aber fehlen uns; denn dass die Verbindung jener Worte mit קְנַז aus dem Grunde vorzuziehen sei, weil die Ehe mit des Bruders Tochter verboten gewesen, beruht auf einem Irrthume, vgl. Michaelis, Ehegesetze Mosis S. 157 ff. 2) Wenn Othniel der jüngere Bruder Kalebs war, so muss er es von der Mutter her sein; denn sein Vater Kenas wird nicht auch als Kalebs Vater angeführt, sondern Kaleb heisst ein Sohn des Jephunnah, Jos. 15, 17 u. a. m. Sowol in diesem Falle nun, als auch in dem andern, wenn Othniel ein Bruderssohn des Ka-

leb war und somit Kenas der Name eines jüngeren Bruders des Kaleb ist, muss es auffallend erscheinen, wenn Kaleb selbst das Prädikat הַקְּנִזִּי, d. i. ein Nachkomme des Kenas, führt; man vgl. Num. 32, 12. Jos. 14, 6. 14. Dies giebt uns nun wieder die Wahl, entweder einen ältern und jüngern Kenas zu unterscheiden, oder in unserer Stelle die Worte בֶּן־קְנַז, als gleichbedeutend mit הַקְּנִזִּי zu nehmen, so dass בֵּן in einem weiteren Sinne für Nachkomme stünde (Genes. 29, 5), in welchem Falle die ganze Stelle am leichtesten so erklärt würde: Othniel, der Nachkomme des Kenas, Kalebs jüngerer Bruder. Indessen spricht für die erstere Erklärung, dass 1 Chron. 4, 13 Othniel unzweifelhaft als Sohn des Kenas erwähnt wird.

V. 14. Die folgende, etwas dunkle Erzählung scheint lediglich den Zweck zu haben, die Art und Weise darzuthun, wie die Familie Othniels zu dem Besitz der Landschaft, in welcher die beiden Ortschaften גֻּלֹּת עִלִּיּוֹת und גֻּלֹּת תַּחְתִּיּוֹת d. h. Ober-Brunn und Unter-Brunn lagen, gekommen sei. Es war dies nämlich ein Geschenk, welches Kaleb seiner Tochter bei ihrer Verheirathung mit Othniel machte. Seiner Natur und Tendenz nach fand dieser kleine Abschnitt nebst dem vorhergehenden, mit welchem er auch Jos. 15, 17 ff. ein Ganzes bildet, eine viel zweckmässigere Stelle im B. Josua, wo die rechtlichen Ansprüche der einzelnen Stämme und Familien auf die später von ihnen besessenen Landestheile auseinandergesetzt werden, als hier, wo er die Einheit des Planes stört, nach welchem dies erste Kapitel, wie wir in der Einleitung gezeigt haben, bearbeitet und dem ganzen Buche als historische Vorbereitung vorgesetzt worden ist.

Die Erklärung des Einzelnen hat ziemliche Schwie-

rigkeit, die zum Theil in der Unsicherheit der Lesart ihren Grund hat.

בְּבוֹאָהּ] Die allgemeine Bedeutung von בּוֹא, eingehen, wird hier durch den Zusammenhang von selbst auf den Einzug der Braut in das Haus des Bräutigams beschränkt; so steht 12, 9 הֵבִיא vom Vater, der seinen Söhnen Gattinnen zuführt.

וַתְּסִיתֵהוּ] Und sie trieb ihn an, 2 Chr. 18, 2. LXX: *καὶ ἐπέσεισεν αὐτὴν Γοθονιήλ*, als hätte der Uebersetzer וַיְסִיתֶהָ gelesen, wogegen aber nicht allein alle übrigen alten Verss., sondern auch die Parallelstelle Jos. 15, 18 streitet, wo selbst die LXX mit dem masoreth. Texte übereinstimmend *καὶ συνεβουλεύσατο αὐτῷ* übersetzt hat. Es ist also jene Variante nur als ein Emendationsversuch zu betrachten, zu welchem kritischen Verfahren des griech. Uebersetzers unter andern v. 18 èinen merkwürdigen Beleg gibt. Das Bestreben, die Lesart zu ändern, hat seinen natürlichen Grund in dem Mangel an Zusammenhang in diesem Verse, dessen zweites Glied mit dem ersten in offenbarem Widerspruch zu stehen scheint. Denn es ist ja nicht, wie man es erwarten sollte, Othniel, sondern Achsa, die ihrem Vater die Bitte um ein Besitzthum vorträgt. Man hat zur Lösung dieser Schwierigkeit die unwahrscheinliche Behauptung aufgestellt, es müsse von וַתִּצְנַח der Gedanke eingeschaltet werden: er aber weigerte sich und hiess sie die Bitte lieber selber thun. Wie könnte ein so wesentlicher Punkt der Frzählung dem Leser zur beliebigen Ergänzung überlassen worden sein? Minder schwierig, obgleich immer noch hart genug, ist die Annahme, es sei, als sich von selbst verstehend, der Gedanke unterdrückt, dass Kaleb seinem Bruder die Bitte gewährt habe. Die Ausführung eines gegebenen Raths oder Befehls kann nälmich wohl

sich von selbst verstehen, wenn das Gegentheil nicht ausdrücklich gemeldet wird, nicht aber umgekehrt die Weigerung, demselben zu entsprechen. — Achsa trug darauf in ihrem eigenen Namen dem Vater noch eine zweite Bitte vor.

Kaleb konnte von dem sehr bedeutenden Landestheil, der ihm von der Nation für seine Verdienste zugesichert worden war, einen fruchtbaren Distrikt seinem Bruder und Schwiegersohn abtreten, ohne dadurch die Erbansprüche seiner Söhne (1 Chron. 2, 42 ff.) sehr zu schmälern. Vergl. Michaelis, Mos. R. II. S. 64.

מֵאֵת אָבִיהָ הַשָּׂדֶה] Im B. Josua 15, 18 finden wir שָׂדֶה ohne Artikel geschrieben. Da das vorhergehende Wort sich auf ein ה endigt, so konnte durch einen Schreibfehler das folgende ה eben so gut vergessen, als das erstere unrichtig verdoppelt worden sein, so dass blos innere Gründe für die eine oder andere Schreibart entscheiden können. Nun ist in den vorhergehenden Worten auch nicht die mindeste Veranlassung, um von diesem Acker, den Othniel wünscht, als von einem bestimmten, dem Leser bereits bekannten, zu sprechen. Der Artikel wäre also hier durchaus am unrechten Orte und wenn ihn der Verfasser dennoch vorgesetzt hätte, so wäre dies eine Nachlässigkeit, die man nur sehr gezwungen dadurch erklären könnte, dass er den später wirklich von Othniel besessenen Acker im Sinne gehabt habe, s. v. a. „er forderte sie auf jenen Acker zu verlangen, der nun das Eigenthum seiner Familie ist." Will man sich mit dieser Erklärung begnügen, so mag der Artikel seine Stelle behalten, obwohl ich keinen Grund einsehe, weshalb man die Schreibart im B. Josua, wo der Artikel fehlt, der Schreibart unserer Stelle nothwendig hintansetzen müsse.

Unter שָׂדֶה verstehe ich übrigens nicht bloss ein einzelnes Stück Saatfeld, sondern ein grösseres Besitzthum, oder Landeigenthum, Gebiet (*Targ.* אַחְסַנְתָּא, *possessio, haereditas*), in welcher Bedeutung שָׂדֶה häufig mit nachfolgendem Genit. erscheint, Genes. 14, 17, Ruth 4, 6, vgl. das lat. ager *Romanus, Irpinus etc.* Die Gründe dieser Auffassung liegen in der Erklärung der folgenden Worte.

וַתִּצְנַח] Die Deutung dieses, ausser Josua a. a. O. nur noch 4, 21 vorkommenden Wortes beruht allein auf der Autorität der alten Versionen, unter welchen der Chaldäer צָנַח durch אִתְרְכֵן, sich herabwerfen, wiedergiebt, ein Wort, womit er sonst das in ähnlichen Verbindungen gebräuchlichere נָפַל (Genes. 24, 64. 2 Kön. 5, 21) übersetzt; ebenso der Syrer und Araber, während das ἐβόησεν, (ἔκραξεν, ἐγόγγυζεν) der Sept. sich auf eine verschiedene Schreibart oder Conjectur וַתִּצְוַח gründet; allein צָוַח, heisst aus Freude oder Schmerz ein Geschrei erheben, was in diesem Zusammenhange unpassend ist. Dagegen wird durch das Herabsteigen vom Lastthier, welches auch jetzt noch im Orient ein Zeichen der Ehrerbietung gegen Höhere ist (Niebuhr's Beschreib. v. Arab. p. 50, Rosenmüller, A. u. N. Morgenl. B. III, S. 13.), die Absicht angedeutet, irgend eine Bitte vortragen zu wollen. Die Scene muss man sich auf dem Wege des Brautpaars in die Wohnung des Bräutigams denken, wohin Kaleb seiner Tochter das Geleit gab.

V. 15. הָבָה־לִּי בְרָכָה] Für הָבָה steht Jos. l. l. das gewöhnlichere תְּנָה, vielleicht ein Glossem, welches sich in den Text einschlich. בְּרָכָה hier ein Geschenk, wie Genes. 33, 11. 2 Kön. 5, 15.

כִּי אֶרֶץ הַנֶּגֶב נְתַתָּנִי] Die gewöhnliche Erklärung dieser Worte „denn du hast mir ein dürres Land gegeben," kann schwerlich gebilligt werden, weil

die nur in zwei Stellen (Jer. 9, 1. Jes. 27, 4, vielleicht auch Hiob 29, 2) und zwar beidemal in der Formel מִי יִתְּנֵנִי vorkommende Verbindung von נָתַן mit einem Accusativ statt des Dativs nicht berechtigt, diese Struktur auch auf andere Stellen auszudehnen und mit Ewald (Kr. Gr. S. 589. Schulgr. §. 531) eine weiter nicht begründete Bedeutung von נָתַן einen beschenken, wie *donare aliquem* vorauszusetzen. Vgl. dagegen Kr. Gr. S. 620. Das Richtige hat schon die LXX *εἰς γῆν νότου ἐκδέδοσαί με*, womit, die Vulg. ausgenommen, die sämmtlichen übrigen Versionen übereinstimmen. So wie hier נָתַן, so ist Hoh. L. 6, 12. Ez. 17, 5. שִׂים mit einem Accus. des Ziels ohne Vermittlung einer Präposition construirt; vgl. noch הִשְׁלִיךְ אֶרֶץ Klagl. 2, 1. לָקַח ראשׁ Num. 23, 28. Das Verb. נָתַן, welches die LXX trefflich durch *ἐκδιδόναι*, *nuptui dare*, übersetzen, steht concis für die Formel נָתַן לְאִשָּׁה (v. 12) doch passt auch die allgemeinere Bedeutung, „einen wohin versetzen. Die Worte אֶרֶץ הַנֶּגֶב enthalten einen, wahrscheinlich gesuchten Doppelsinn. Die Besitzungen Othniels scheinen sich nämlich in der Nachbarschaft derjenigen seines Verwandten Kaleb und somit in dem Theile von Juda befunden zu haben, der den Namen הַנֶּגֶב, das Südland, führte, vgl. v. 9; nun aber bezeichnet נֶגֶב auch die Dürre, Trockene, von נְגַב im Syrischen, Chaldäischen und Samaritanischen trocken sein. Daher können die Worte eben so gut bedeuten „du hast mich in das Südland" als „du hast mich in ein Land der Tröckene, in ein dürres Land verheirathet." Dass eine Anspielung auf diese letztere etymologische Bedeutung des Namens gemacht werde, zeigt das Folgende. Denn Achsa motivirt damit ihre Bitte um ein Geschenk von Wasserquellen.

גֻּלֹּת מָיִם] Dieser seltene, mehr poetische Ausdruck zur Bezeichnung von Wasserquellen, wofür עֲנוֹת oder מַעְיָנוֹת das gewöhnliche Wort ist, mag befremden, erklärt sich aber leicht durch die Annahme, dass er absichtlich mit Beziehung auf die folgenden Ortsnamen gewählt ist; denn dafür sind unstreitig die folgenden Namen גֻּלֹּת עִלִּית und גֻּלֹּת תַּחְתִּית, oder wie im B. Jos. a. a. O., wahrscheinlich richtiger geschrieben ist, ג' עִלִּיּוֹת und ג' תַּחְתִּיּוֹת, zu halten. Die appellative Bedeutung, in welcher man gewöhnlich diese Ausdrücke nahm, giebt keinen befriedigenden Sinn; denn was soll man sich unter obern und untern Wasserquellen auf einem Stück Saatland vorstellen? Schon die Hinzufügung der Accusativbezeichnung אֶת hätte darauf aufmerksam machen sollen, dass hier nicht von Quellen im Allgemeinen, sondern von bestimmten, unter diesem Namen bekannten Orten die Rede ist, welche allerdings denselben von daselbst entspringenden Quellen mögen erhalten haben. Die Beiwörter עִלִּיּוֹת und תַּחְתִּיּוֹת finden sich unter anderer Form, gerade so wie im Deutschen ober und unter, auch sonst noch bei Ortsnamen, um den in höhern Landestheilen gelegenen Ort von dem gleichnamigen in der Ebene zu unterscheiden; vgl. z. B. Jos. 16, 3 בֵּית־חוֹרֹן תַּחְתּוֹן mit v. 5 בֵּית־חוֹרֹן עֶלְיוֹן. Die masculine Form גַּלִּים kommt als Ortsname vor 1 Sam. 25, 44. Jes. 10, 30; in appellativer Bedeutung erscheint גַּל für Quelle nur noch einmal in der poetischen Diction des Hoh. Liedes c. 4, 12; es scheint ein veralteter, aber gerade deswegen für die Dichtersprache brauchbarer Ausdruck zu sein, der sich noch in jenen Ortsnamen erhielt und fortpflanzte. Durch diese Annahme erhält nun erst jede Einzelnheit in dieser kleinen Erzählung ihr wahres Licht. Es scheint nämlich, dass sich mitten in den Besitzun-

gen Kalebs ein kleiner Distrikt mit den beiden Ortschaften oder Meierhöfen Gulloth Illijoth und Gulloth Thachthijoth befand, welcher der Familie Othniels gehörte. Die Frage, wie Othniel zu diesem Bezirke gelangte, suchte unser Referent zu beantworten; nun genügt es ihm nicht, den Besitz desselben einfach für ein Geschenk zu erklären, womit Kaleb seine Tochter bei ihrer Verheirathung mit Othniel ausstattete, sondern er will nach der den hebräischen Historikern beliebten Manier, die Namen jener zwei Ortschaften in Verbindung mit diesem Vorfall setzen; da nun גֻּלּוֹת Quellen bedeuten, so soll Achsah ihren Vater, unter dem Vorwande, dass er sie in ein dürres Land verheirathet habe, um גֻּלֹּת מַיִם gebeten und so ihrem Manne diese Besitzung zugebracht haben.

V. 16. וּבְנֵי קֵינִי חֹתֵן מֹשֶׁה] Die griech. Version nach *Cod. Alex.* und 17 *Cod. Holm.* fügt hier den Num. 10, 29 und unten 4, 11 vorkommenden Namen von Mose's Schwiegervater חֹבָב bei und setzt vor קֵינִי den Artikel; die übrigen griechischen Handschriften lesen statt Ἰωβὰβ (vielleicht Ὠβὰβ) den andern Namen dieses Mannes יִתְרוֹ, der Exod. 3, 1. 4, 18. 18, 1. f. erscheint. Dieses Schwanken der Lesart lässt vermuthen, dass die Hinzufügung dieses Namens ein von den Uebersetzern selbst herrührender Zusatz sei, hervorgegangen aus dem richtigen Gefühl, dass der Text hier lückenhaft sei. Da nun Mose's Schwiegervater im Pentateuch bald Iethro heisst, bald Chobab, so fügten die einen diesen, die andern jenen Namen bei; vergleicht man aber Kap. 4, 11, so muss man der Emendation וּבְנֵי חֹבָב הַקֵּינִי den Vorzug geben. Noch wahrscheinlicher ist indessen, dass im Original ursprünglich blos וּבְנֵי חֹבָב חֹתֵן מֹשֶׁה stand und הַקֵּינִי davon ein Interpretament war, welches jenen Eigennamen später verdrängte. Dass nun eine solche Emen-

dation überhaupt hier nothwendig sei, scheint daraus hervorzugehen, dass eine so unbestimmte Bezeichnung, wie die Söhne des Keniters, (wofür überdies בְּנֵי הַקֵּינִי stehen sollte), mit Weglassung des Eigennamens, ohne alles Beispiel ist; denn die Annahme, dass Chobab vorzugsweise der Keniter genannt worden sei, ist blos aus der Luft gegriffen und um so unwahrscheinlicher, als Moses Schwäher im Pentateuch überall ein Midianiter heisst. Die Midianiter erscheinen, wie die Ismaeliten, mit welchen sie oft verwechselt werden (Rosenmüllers bibl. Geogr. III, S. 23), als Beduinen-Araber, welche den Transit-Handel zwischen den Euphrat-Ländern und Aegypten besorgten. Daher wird jener Chobab nach Num. 10, 29 ff. von Moses gebeten, er möchte, als ein der Wüste kundiger Mann, seinem Volke als Wegweiser durch die Wüste dienen, wofür ihm ein Antheil an den Gütern des Landes, welches die Hebräer erobern wollten, zugesagt wird. Auf diese Bitte hin scheint sich denn Chobab mit seiner Horde, welche unter dem Namen der Keniter einen Theil des grossen midianitischen Volksstammes ausmachte, dem Zuge angeschlossen zu haben und mit den Hebräern nach Canaan gekommen zu sein, wo ihnen nun, dem gegebenen Versprechen gemäss, die ihrer nomadischen Lebensweise zusagenden Steppen im Süden des Stammes Juda (מִדְבַּר יְהוּדָה) als Wohnsitze angewiesen wurden. Dort lebten sie mit und unter den angrenzenden Amalekitern, wo wir sie 1 Sam. 15, 6 und 27, 10 antreffen. Man vergleiche damit Num. 24, 21 ff., wo sie ebenfalls neben den Amalekitern erwähnt werden. Einen eigenen Zweig derselben finden wir später unter dem Namen der Rechabiten 1 Chr. 2, 55, deren nomadische Lebensart von Jerem. 35, 2 ff. anschaulich geschildert wird. Der Name שַׁלְמָאִי,

der im Targum überall für הַקֵּינִי steht, dürfte daher zu erklären sein, dass die Keniter 1 Chr. a. a. O. Nachkommen des שַׂלְמָא, eines angeblichen Sohnes Kalebs, genannt werden. Eine einzelne Familie der Keniter, die sich von ihren Stammgenossen getrennt hatte, zog nach Richt. 4, 11 im St. Naphthali herum.

עִיר הַתְּמָרִים] d. i. Jericho (vgl. Deuteron 34, 3), die erste Stadt im Westjordanlande, welche den Hebräern in die Hände fiel und daher der Ausgangspunkt der verschiedenen Expeditionen zu Eroberung des Landes wurde. Ueber die Benennung Palmenstadt vgl. Rosenm. bibl. Geogr. II. 2. S. 153 und bibl. Naturgesch. I. S. 302.

עֲרָד] Arad war nach Num. 21, 1 eine canaanitische Königsstadt, deren Lage dort in ebenso allgemeinen Ausdrücken, wie hier, im Süden von Juda bestimmt wird.

וַיֵּלֶךְ] Im Singul., als wäre blos הַקֵּינִי vorausgegangen.

V. 17. Gemäss dem v. 3 gegebenen Versprechen unterstützte nun auch Juda den Stamm Simeon in der Eroberung des ihm angewiesenen Erbtheils, so wie dieser vorher ihm zur Erlangung des seinigen geholfen hatte. Von der Eroberung eines Ortes, der nachher Chormah genannt worden sei, ist schon in der Geschichte des Zuges durch die Wüste die Rede, Num. 21, 1—4, doch nicht so, dass man genöthigt wäre, an eine von der hier erzählten verschiedene und mit den damaligen Ereignissen gleichzeitige Begebenheit zu denken. Wir läugnen daher das Vorhandensein eines Widerspruchs mit unserer Stelle, den auch De Wette (Einleit. ins A. T. S. 251) anzunehmen scheint; vgl. dagegen Rosenm. bibl. Geographie II. 2. S. 313 ff. Es wird nämlich dort erzählt, es habe der König von Arad, als er den von den Israeliten

beabsichtigten Einfall in Canaan von der südwestlichen Seite her vernommen, dieselben angegriffen und ihnen Gefangene abgenommen, worauf das Volk das Gelübde gethan hätte, die Bewohner der dortigen Gegend nebst ihren Städten dem Jehovah zu weihen d. i. zu vertilgen, wenn er ihnen dies Land werde verliehen haben. Die spätere Erfüllung dieses Gelübdes wird nun von dem Erzähler gleich beigefügt: die Hebräer hätten dann wirklich dies Volk und ihre Städte bezwungen und dem Jehovah geweiht, weshalb sie den Namen des Ortes (שֵׁם הַמָּקוֹם) Chormah genannt hätten. Diese letztere unbestimmte Angabe, die man durch den Zusammenhang berechtigt wäre, auf jenen ganzen Distrikt im Süden von Juda mit dessen Hauptort Arad zu beziehen, beschränkt unsere Stelle genauer auf den einzelnen Ort Zephath, der nur hier erwähnt wird und daher geographisch nicht näher bestimmt werden kann. Uebrigens wird Jos. 19, 4, in Uebereinstimmung mit unserer Stelle, nach welcher die Simeoniten es waren, welche Chormah eroberten, dieser Ort unter den dem St. Simeon zugefallenen Städten angeführt.

וַיַּחֲרִימוּ] Ueber diese besondere Art von Gelübde vgl. Winers R. Wb. S. 85 und die daselbst und S. 767 citirten Schriften.

V. 18. Nicht ohne Grund gab der Inhalt dieses Verses schon den alten Auslegern Anstoss, wie die Varianten der LXX und die auf diese Stelle sich beziehende Angabe des Josephus, Alterth. V. 2. 4 beweisen. Denn dass die Hebräer niemals im Besitz der drei hier genannten philist. Städte waren, geht nicht allein aus Jos. 11, 22. 13, 3, sondern aus unserem Buche 3, 3 selbst hervor. Daher setzten die LXX dem ganzen Satze ohne weiteres die Negationspartikel vor (καὶ οὐκ ἐκληρονόμησεν Ἰούδας τὴν Γά-

ζαν οὐδὲ τὰ ὅρια αὐτῆς, οὐδὲ τὴν Ἀσκάλωνα κ. τ. λ., als hätten sie וְלֹא הוֹרִישׁ gelesen, wie v. 27, und fügten den drei im Original aufgezählten Städten noch Azotus bei; warum nicht auch zugleich die fünfte Philisterstadt, Gath, ist nicht einzusehen. Höchst sonderbar ist die Angabe des Josephus a. a. O. „*τῶν δ'ἐν τῷ πεδίῳ καὶ πρὸς θαλάσσῃ (εἷλον) Ἀσκάλωνα τε καὶ Ἄζωτον, διαφεύγει δ' αὐτοὺς Γάζα καὶ Ἀκκάρων.* Vgl. Michaelis Or. Bibl. V. S. 235 ff.

Man hat nun zwar die Richtigkeit des hebräischen Textes, wie gewöhnlich in solchen Fällen, durch die Annahme begründen wollen, dass hier nicht von einer bleibenden Eroberung, sondern blos von einer temporären Einnahme jener Städte die Rede sei und hat dafür wol auch die Bedeutung des hier gebrauchten לָכַד, einnehmen, im Gegensatz von הוֹרִישׁ, in Besitz nehmen, geltend gemacht, hat aber dabei nicht erwogen, dass, ungeachtet dieser, historisch höchst unwahrscheinlichen Annahme, der Widerspruch mit dem folgenden Verse, wo die Eroberungen der Hebräer ausdrücklich auf das Gebirge beschränkt werden, in voller Kraft bleibt. Denn der daselbst angegebene Grund, weshalb sie in der Ebene keine Eroberungen machten, muss uns nothwendig hindern, auch eine nur vorübergehende Besitznahme der dort gelegenen Städte anzunehmen. Dessenungeachtet möchte ich nicht zu einer Aenderung des Originaltextes, etwa nach der LXX, stimmen, da uns bei einem Berichterstatter, welcher v. 8 die Eroberung Jerusalems durch die Judäer melden konnte, dergleichen historische Unrichtigkeiten nicht befremden und zu Textänderungen bewegen sollen.

Ueber die in diesem Verse genannten Städte vgl. Rosenmüllers bibl. Geogr. II. 2. S. 369 ff.

V. 19. אֶת הָהָר] Die Gebirgsgegend, weil

da, wie sich aus dem Folgenden ergiebt, der Feind seine den Hebräern furchtbare Reiterei nicht gebrauchen konnte.

כִּי לֹא לְהוֹרִישׁ] Die Struktur des Infinitivs mit לְ und הָיָה, sei nun dies letztere ausdrücklich beigesetzt oder nur dabei verstanden, hat bestimmte Grenzen ihres Gebrauchs; vgl. Gesen. Lehrgb. S. 786 ff. Ewald Kr. Gr. S. 622. Wenn aber diese beiden Grammatiker jenen Gebrauch dahin ausdehnen, dass auch das Vermögen, das im Stande sein, etwas zu thun damit ausgedrückt werde, so möchte dies wol zu gewagt sein, da unsere Stelle das einzige, in kritischer Hinsicht nicht ganz unverdächtige Beispiel ist. Denn die von Ewald zur Erklärung beigezogene Struktur von יֵשׁ mit folgendem Infinit. und לְ aus 2 Chron. 25, 9 unterscheidet sich von unserer Stelle wesentlich dadurch, dass dort bei יֵשׁ noch ein Dat. לַיהוָה steht, dem hier ein לָהֶם entsprechen müsste. Ebenso wenig gehört hieher der von Böttiger (Proben a. t. Schrifterkl. S. 118) aus Jeremias 17, 10 angeführte Infinit. לָתֵת, der nicht anders zu erklären ist, als 19, 12 vgl. mit 18, 7. Ich meines Theils halte es für sicherer, die Lesart zweier Codd. bei Kennikott, welche hinter לֹא noch יָכְלוּ hinzufügen, aufzunehmen, da dies die sichere Analogie von Jos. 17, 12 für sich hat und auch die LXX und der Chaldäer dies יָכְלוּ in ihren Versionen ausdrücken. Auch trägt der ganze Vers überhaupt, wie wir sogleich sehen werden, noch andere Spuren der Verwirrung an sich.

Ueber die angeblich privative Bedeutung von הוֹרִישׁ vgl. Ewald kr. Gr. S. 191, Note und Gesen. Lehrg. S. 244.

אֶת יֹשְׁבֵי הָעֵמֶק] Wer ist unter diesen Bewohnern des Thals gemeint? Man versteht darunter insgemein die Bewohner der Ebene in West-Judäa. Al-

lein diese Ebene heisst sonst nirgends הָעֵמֶק, sondern שְׁפֵלָה, vgl. v. 9. Der Name עֵמֶק kömmt blos einzelnen Thälern zu und hat gewöhnlich einen näher bestimmenden Genitiv, wie ע׳ הָאֵלָה 1 Sam. 17, 2. ע׳ רְפָאִים Jos. 15, 8; oder wenn er allein steht, wie unten v. 34, so ist ein durch den Zusammenhang hinlänglich bestimmtes, einzelnes Thal gemeint. Hier aber könnte הָעֵמֶק höchstens als Collectivum von den Thälern im Gebirg Juda verstanden werden, die aber schon unter der Benennung הָהָר begriffen sind. Der Besitz der kahlen Berge Judäas ohne die dazwischen liegenden fruchtbaren Thäler hätte den Hebräern, seine Möglichkeit auch vorausgesetzt, nur wenig Nutzen gewährt, und überhaupt bedeutet הָהָר nicht blos *Berge* im engsten Sinne des Wortes, sondern das *Gebirgsland*. Wenn der Text richtig ist, so sehen wir uns also zu der Annahme genöthigt, עֵמֶק hier in der Bedeutung von *Ebene* zu fassen, wofür sonst שְׁפֵלָה gebräuchlich ist und dann steht dieser Vers in grellem Widerspruch mit dem vorigen, wo die Eroberung von Städten berichtet wurde, die gerade in jener Ebene lagen. Vielleicht findet dabei eine Entstellung dessen statt, was Jos. 17, 15—18 mit einer auffallenden Aehnlichkeit in den einzelnen Ausdrücken vom *Stamme Ephraim* erzählt ist. Die Ephraimiten beklagen sich dort v. 16 bei Josua, dass ihnen bei ihrer grossen Volkszahl ein so kleines Erbtheil zugefallen sei. Das Gebirge (הַר אֶפְרַיִם) genüge ihnen nicht. Die Thalebene dagegen (הָעֵמֶק) sei von den Kanaanitern besetzt, die ihnen durch ihre *Streitwagen* überlegen seien. Hier steht הָעֵמֶק ganz an seinem Orte. Es ist nämlich darunter die Thalebene Iesreel oder Esdrelon verstanden, welche das Gebirg Ephraim im Norden begränzte und den Namen הָעֵמֶק vorzugsweise führte (1 Sam. 31, 7 vgl. mit Jos. 6,

33. Hose. 1, 5. Burkh. S. 579). Die folgenden vv. 17 und 18, deren Erklärung bei Winer (Lex. Simon. p. 474) und Maurer (Com. über das B. Jos. S. 150) nicht befriedigt, sind unstreitig verdorben, könnten aber vielleicht mit Hülfe der LXX folgenderweise hergestellt werden. Man ergänze nach dem Vorgange dieser Version in v. 17 hinter לֵאמֹר die Bedingungspartikel, die auch v. 15 steht, so erhalten wir den Sinn: Wenn du ein zahlreich und mächtig Volk bist (wie du sagst), so wirst du nicht ein und dasselbe Erbtheil theilen müssen (d. i. so wirst du durch deine Tapferkeit die Grenzen deines Landes leicht so weit ausdehnen, dass Ephraim und Manasse, ein Jeder sein eigenes Gebiet bewohnen wird), sondern einerseits wird dir das Gebirge angehören; — wenn dasselbe mit Wald überwachsen ist, so reute ihn aus und du wirst dann seine Ausgänge besitzen (d. i. so wirst du es in seinem ganzen Umfange bis an seine Ausgänge bewohnen); andererseits wirst du den Canaaniter (aus der Thalebene) vertreiben; — wenn er eiserne Wagen hat, so bist du dagegen stärker als er (LXX *καὶ ὑπερισχύσεις αὐτοῦ*, vielleicht וְחִזַּקְתָּ מִמֶּנּוּ). Ich betrachte nämlich die Partikel כִּי vor תוֹרִישׁ als eine Wiederholung derselben Adversativpartikel im Anfang des Satzes, und wiederum scheinen mir die beiden כִּי vor יֵשׁ־הוּא und רֶכֶב בַּרְזֶל einander zu entsprechen und zwar in der Bedeutung von *ἐάν*, wie oben v. 15 in den Worten כִּי אֵין לְךָ. Dagegen kann כִּי vor חָזָק unmöglich stehen bleiben, sondern es muss ein apodot. Vav folgen, welches dem Vav in וּבֵרֵאתוֹ entspreche; ein Vav scheinen auch die LXX gelesen, obgleich dessen Bedeutung verkannt zu haben. So entsteht für diese sonst unbegreiflichen Worte ein passender

Sinn, durch den sich ein neues Licht über diesen kleinen, in Sprache und Inhalt das Gepräge eines höheren Alterthums an sich tragenden Abschnitt verbreitet. Das Haus Joseph d. h. die beiden Stämme Ephraim und Manasse hatten sich bei Josua über den geringen Umfang des ihnen angewiesenen Landes beschwert. Denn die Städte in der Ebene Jesreel, welche Manasse zugefallen waren, konnten nach v. 12 von diesem Stamme nicht erobert werden, und so blieben beide Stämme auf das Gebirg Ephraim beschränkt, von welchem überdies ein grosser Theil mit Wald überwachsen war. Josua aber fertigt sie mit eben den Gründen ab, womit sie ihr Gesuch um Vergrösserung ihrer Besitzungen unterstützt hatten. Das Gebirg Ephraim konnte durch Ausreutung der Wälder leicht urbar gemacht werden und dann dem St. Ephraim genügen; die Thalebene dagegen konnte von dem St. Manasse besetzt werden, wenn er nur die Canaaniter wegen ihrer Streitwagen nicht allzusehr fürchtete, sondern im Vertrauen auf seine überlegene Anzahl und persönliche Tapferkeit den Angriff frisch wagte.

רֶכֶב בַּרְזֶל] Eiserne, d. h. vermuthlich mit Eisenblech überzogene oder beschlagene Streitwagen. Für Sichelwagen könnte zwar die Analogie der חֲרֻצוֹת הַבַּרְזֶל Am. 1, 3 sprechen, allein nach dem schon v. Clericus zu Jos. 17, 16 angeführten Zeugniss des Xenophon (Cyrop. VI. 1, 27) führte erst Cyrus die Sichelwagen ein, während vorher bei allen vorder-asiatischen Völkern Streitwagen nach Art der heroischen im trojanischen Kriege im Gebrauch gewesen seien.

V. 20. Es ist dieser Vers ein neuer Beweis, dass wir in diesem Kapitel blos eine fragmentarische Compilation aus verschiedenen, von einander unab-

hängigen Relationen besitzen. Denn nur wenn v. 10 — 15 ein eigenes Fragment bilden und die v. 20 gegebene Notiz einer andern, von jener verschiedenen Relation angehört, begreift man, wie der Verfasser auf eine solche Weise theils sich wiederholen, theils den Umstand, dass Hebron dem Kaleb vom Volke geschenkt worden sei, der weiter oben seine rechte Stelle gefunden hätte, an so ungeeignetem Orte nachtragen konnte. Die Worte כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר מֹשֶׁה beziehen sich auf Num. 14, 24 und Deut. 1, 36, wo Jehovah durch Moses dem Kaleb und dessen Nachkommen den Theil des Landes, den er als Kundschafter betreten habe, zum Eigenthum verspricht. Die Kundschafter hatten sich aber nach Num. 13, 22—25 besonders in der Gegend von Hebron aufgehalten.

V. 21. Ueber den Inhalt dieses Verses ist schon oben zu v. 8 gehandelt worden. Die Formel, *bis auf diesen Tag*, kann uns über die Abfassungszeit dieses Abschnittes aus dem Grunde kein hinreichend sicheres Datum an die Hand geben, weil wir nicht wissen, wie lange noch Jebusiter mit Israeliten vermischt Jerusalem bewohnten. Finden wir doch auch nach Eroberung der Burg durch David dort noch einen unabhängigen Jebusiterfürsten in freundschaftlichem Verkehr mit dem israelitischen Könige, 2 Sam. 24, 18 ff. Ja sogar nach dem Exile noch werden Jebusiter von Esra IX, 1 erwähnt, wenn wenigstens der Nachricht zu trauen ist. Wahrscheinlich ist dagegen, dass erst *nach* jener Eroberung auch Israeliten in Jerusalem ihren Wohnsitz nahmen; wenigstens erscheint Richt. 19, 11. 12 Jebus als eine blos von Kanaanitern bewohnte Stadt, woraus sich die negative Bestimmung herleiten lässt, dass unser Abschnitt wenigstens nicht *vor* David abgefasst sein könne.

V. 22. בית יוסף] d. i. die Stämme Ephraim und Manasse; vgl. Jos. 16, 4.

בית־אל] vgl. Rosenm. bibl. Geogr II. 2, S. 140. Man hat hier die Frage aufgeworfen, weshalb wol die Stämme Ephraim und Manasse eine Stadt zu erobern suchten, welche doch nach Jos. 18, 22 dem St. Benjamin zugetheilt worden war, und half sich dann auf eine ähnliche Weise, wie v. 8 bei dem Angriff der Judäer auf Jerusalem: „Der Stamm Benjamin scheint sich nie in den Besitz der Stadt gesetzt zu haben. Da es aber den Ephraimiten nicht gerathen schien, diese auf ihrem eigenen Boden liegende Stadt in den Händen ihrer Feinde zu lassen, so suchten sie dieselbe in ihre Gewalt zu bekommen u. s. w." Rosenm. a. a. O. Mit mehr Wahrscheinlichkeit dürfte man annehmen, dass sich der Name Bethel durch ein Missverständniss in das Verzeichniss der benjaminitischen Städte Jos. a. a. O. eingeschlichen habe oder aus einem andern Namen verschrieben sei. Denn 1) wenn die Lesart richtig wäre, so entstünde ein Widerspruch mit v. 15, wo die Nordgrenze des St. Benjamin auf der Südseite von Bethel gezogen wird, wodurch die Stadt in den nördlich angrenzenden St. Ephraim gesetzt wird. Vgl. auch 16, 2. — 2) scheint die LXX v. 22 einen andern Namen für Bethel gelesen zu haben, denn im Cod. Vat. steht dafür *Βησανά*. 3) Bei der Trennung des Landes in zwei Reiche, wo Benjamin und Juda zusammenblieben, gehörte Bethel zum Reiche Israel, dessen Grenzstadt es war, scheint also schon vorher zum St. Ephraim gerechnet worden zu sein.

V. 23. ויתירו] LXX *καὶ παρενέβαλον καὶ κατεσκέψαντο*, als hätten sie ויחנו ויתורו gelesen. Allein dieses *παρενέβαλον* ist ein ähnlicher Zusatz, wie im folgenden Verse das *καὶ ἔλαβον αὐτὸν*, welches die

Uebersetzer offenbar nur zu dem Zwecke eingeschoben, dass das Schroffe und Abgebrochene der Erzählung dadurch gemildert und ergänzt werde. Auch zu einer Aenderung des Hiph. וַיָּתִירוּ in das Cal וַיָּתוּרוּ ist eben so wenig Grund vorhanden, als man berechtigt ist, von der causativen Bedeutung von הֵתִיר auskundschaften lassen, abzugehen, wie Gesen. und Win. in ihren Wbb. thun, welche dem Hiph. in dieser Stelle die Bedeutung des Cal geben. Richtig der Chald. „und sie schickten Kundschafter aus", wozu auch das folgende בְּ in der Bedeutung gegen besser passt, als es zu וַיָּתוּרוּ passen würde.

V. 24. הַשֹּׁמְרִים] So werden hier die Kundschafter genannt, weil sie in der Nähe der Stadtmauern auf das, was vorging, ein wachsames Auge haben sollten; so steht שָׁמַר für lauern Ps. 56, 7. 71, 10.

אֶת־מְבוֹא הָעִיר] den Ort, wo die Stadt dem Feinde zugänglich ist, wo er mit leichter Mühe eindringen kann. Der gewöhnliche Eingang oder das Thor der Stadt kann nicht gemeint sein.

V. 25. Der hier erzählte Vorfall mahnt an einen ähnlichen, der bei der Einnahme von Jericho statt fand, vgl. Josua 2.

V. 26. Schwierig ist hier die Ausmittelung, welche Gegend unter der אֶרֶץ הַחִתִּים verstanden sein möchte, aus deren näherer Bestimmung sich dann auch die ungefähre Lage der neu angelegten Stadt Lus ergeben würde. Man hat bisher meist den umgekehrten Weg eingeschlagen und aus der Stelle Jos. 16, 2, wo eine Ortschaft Lus neben Bethel erwähnt werde, den Schluss gezogen, unter dem Lande der Chittäer müsse die zu der Zeit noch canaanitische Umgegend von Bethel verstanden werden. Allein in jener Stelle sind die Worte מִבֵּית־אֵל לוּזָה schwerlich „von Bethel

nach Lus" zu übersetzen, sondern לוּזָה, eine feminine Nebenform von לוּז (vgl. 18, 13), steht bei בֵּית־אֵל appositionsweise zur näheren Bezeichnung, vgl. Mich. 5, 1 בֵּית־לֶחֶם אֶפְרָתָה. So richtig schon Reland. P. S. p. 876, der noch bemerkt, dass die Form לוּזָה auch im hebräisch-samaritanischen Pentateuch die gewöhnliche sei. Aber gesetzt auch, es hätte einen von Bethel verschiedenen Ort Lus in der Nähe dieser Stadt gegeben, so würde doch nur ein gleichzeitiger Schriftsteller von demselben haben schreiben können, er sei nach der Eroberung Bethels im Lande der Chittäer angelegt worden. Zu der Zeit aber, in welche die Abfassung unseres Abschnittes fällt, gab es in der Umgegend von Bethel gewiss keine heidnische Bevölkerung mehr und dann würde sich erst noch fragen, ob die Canaaniter jener Gegend mit Recht חִתִּים genannt worden wären. Die Chittäer finden wir nämlich im Pentat. in der Umgegend von Hebron wohnend (Genes. 23, 3 ff. 25, 9), als südliche Nachbarn der Amoriter, welche das nachherige Gebirg Juda inne hatten (Num. 13, 30). Dieser ganze Landesstrich wurde, wie wir oben sahen, v. 10 und 20, von Kaleb erobert und in Besitz genommen. Wenn daher gleichwol unter Salomo (1 Kön. 10, 29. 2 Kön. 7, 6) Fürsten der Chittäer neben den Königen von Syrien und Aegypten erwähnt werden, so können wir diese nicht in den alten Stammsitzen dieses Volkes im Süden von Juda suchen wollen. Eher dürfte man sich, durch Vergleichung von Jos. 1, 4, zu der Annahme bewogen fühlen, den Namen חִתִּים für eine, in späterer Zeit aufgekommene, generelle Bezeichnung der philistäischen und phönizischen Bewohner der Westküste von Palästina, gleichbedeutend mit Canaaniter, zu halten. Blos eine härtere Aussprache davon scheint der Name כִּתִּים zu sein, der

insbesondere den canaanitischen Kolonien in Cyprus, Rhodus und andern Inseln des mittelländischen Meeres zukam: vgl. Gesen. zu Jesaj. 23, 1. — Hat dies seine Richtigkeit, so müssen wir das neuerbaute Lus unter den Städten der Küste des mittelländischen Meeres oder auf einer der von Phöniziern bewohnten Inseln suchen; nach Phönizien verweist uns eine der Gemara entnommene, übrigens nicht weiter verbürgte Notiz des D. Kimchi, „das hier erwähnte Lus sei, einer alten Tradition zufolge, eine Stadt, wo in Purpur gefärbt werde." Anderweitige Notizen über einen Ort dieses Namens fehlen uns. Denn das von Joseph. Alterth. XIV, 1 erwähnte *Λοῦσσα* liegt in Edom oder im Peträischen Arabien, und wird von Ptolomäus, unter dem Namen *Αὖσα* ungefähr in die Mitte zwischen dem todten Meere und dem arabischen Meerbusen gesetzt, eine Gegend, auf welche wir die Benennung אֶרֶץ הַחִתִּים nicht ausdehnen dürfen. Eher würde ich auf die von Phöniziern angelegte Stadt Ἰήλυσος auf der Insel Rhodus rathen, wenn es nicht aus Gründen, die hier auseinander zu setzen der Ort nicht ist, wahrscheinlicher wäre, dass diese unter dem Namen אֱלִישָׁה (Genes. 10, 4. Ezech. 27, 7), den man sehr gezwungen auf den Peloponnes (Elis) bezieht, gemeint sei.

V. 27. Eine oberflächliche Vergleichung von Jos. 17, 11. 12 wird diese beiden Stellen ihrem Inhalte nach für identisch halten und in der unsrigen nur den Namen der Stadt עֵין־דֹּר vermissen, den ein Cod. Kennic. und eine Randglosse in einer Handschr. de Rossi's auch wirklich mit den Worten ואת ישבי עין דאר ובנותיה ergänzt haben. Allein eine genauere Ansicht der angeführten Stelle im B. Josua wird eine noch bedeutendere Differenz entdecken. Will man nämlich dort nicht unnöthigerweise einen plötzlichen Absprung

der Construction vom Nominativ zum Accusativ annehmen, so muss man die Worte וְאֶת יֹשְׁבֵי דֹאר — תַּעְנַךְ als absolute Accusative zu dem Verbum des folgenden mit Vav apodot. eingeführten Satzes ziehen und dann entsteht folgender Sinn: „Dem St. Manasse gehörte in Isaschar und Ascher Bethschan und Jeblaam; was aber die Bewohner von Dor, Endor, Thaanak und Megiddo betrifft, so waren die Manassiten nicht im Stande, sich diese Städte zuzueignen u. s. w." Dass diese Construction die richtige sei, erhellt auch aus dem Umstande, dass bei den leztgenannten Städten nicht blos ihre Namen, sondern die **Bewohner** derselben genannt werden, zu welchem Begriffe offenbar nicht das vorhergehende Verbum הָיָה לְ, sondern allein das folgende הוֹרִישׁ passt. Man vgl. damit Richt. 1, 30. — Die dunkeln Worte שְׁלֹשֶׁת הַנָּפֶת (wofür vielleicht הַנָּפֹת zu punktiren), welche die Form einer Apposition haben, ändern an der Auffassung der ganzen Stelle nichts.

Die Differenz der beiden Stellen ist nun also diese, dass dem Stamm Manasse im B. Josua der Besitz der Städte Bethschan und Jeblaam zugesprochen, im B. d. Richt. dagegen abgesprochen wird und dass in dem letzteren unter den nicht eroberten Städten **Endor** entweder vergessen oder aus dem Texte gefallen ist. Fragen wir nun weiter, welcher unter diesen beiden Nachrichten eine grössere Glaubwürdigkeit zukomme, so möchte sich diesmal die Wagschale zu Gunsten des B. der Richt. neigen. Denn nach 1 Sam. 31, 10 f. erscheint Bethschan, das spätere Skythopolis, noch unter Saul als philistäische Stadt, und dasselbe möchte der Fall mit Jebleam gewesen sein, wenn gleich dessen keine ausdrückliche Erwähnung geschieht. Es ist auch leicht möglich, dass der Verf. des B. Josua im Grunde dasselbe sagen

wollte und jene Differenz blos aus einer Unbeholfenheit in der Darstellungsweise, welche von der begonnenen Aufzählung der Manasse zugetheilten Städte plötzlich auf die Erwähnung ihrer Nichteroberung absprang, entstanden ist.

Von den hier genannten Städten lagen Bethschean Thaanach, Megiddo und Jibleam in der grossen Thalebene Jisreel oder Esdrelon, vgl. unten 5, 19. 1 Kön. 4, 12 und 2 Kön. 9, 27, an welchem letzteren Orte von Jibleam als einer Megiddo benachbarten Stadt die Rede ist. S. Reland. P. S. p. 170 und 366 sq. Dor dagegen lag an der Küste zwischen Cäsarea und dem Vorgebirge Karmel.

וַיּוֹאֶל] Die Bedeutung anfangen, welche Ges., Winer, Maurer u. a. dem Verb. הוֹאִיל zu vindiciren suchen, beruht theils auf der Autorität der LXX, welche dies Wort hier und in den meisten andern Stellen durch ἄρχεσθαι übersetzen, theils auf einer sehr prekären Combination der Wurzel יאל mit אול, welches im Arab. und Chald. (אַוְּאָא) der Erste sein, anfangen heisst und sehr wahrscheinlich von jenen Uebersetzern mit dem ihnen weniger bekannten יאל nur verwechselt worden ist. Dagegen erläutern die hebräischen Ausleger dieses letztere constant durch חָפֵץ und רָצָה, eine Bedeutung, welche auch der Chald. und Syrer in mehreren Stellen ausdrücken, wozu kömmt, dass wir mit der Uebersetzung sich etwas gefallen lassen, etwas belieben, sich wozu entschliessen allenthalben ausreichen, während die von anfangen in keiner einzigen Stelle durch den Zusammenhang erfordert, in den wenigsten durch denselben begünstigt wird. Man vergleiche nur diejenigen Stellen, wo der Imperativ vorkommt: 2 Sam. 7, 29. 2 Kön. 5, 23. 6, 10. Richt. 19, 6. Joel 6, 28, wo der Sinn unstreitig ist: möge es dir ge-

fallen, entschliesse dich. Ferner Jos. 7, 7: לוּ הוֹאַלְנוּ וַנֵּשֶׁב, hätte es uns doch gefallen, dass wir geblieben wären = wären wir doch lieber geblieben. Ebenso reichen wir Deut. 1, 5. 1 Sam. 12, 22. Hos. 5, 11 mit der Uebersetzung „es geruhte, beliebte, gefiel" aus. Selbst Genes. 18, 27. 31, wo man hauptsächlich die Bedeutung anfangen geltend machen will, sind die Worte: הוֹאַלְתִּי לְדַבֵּר אֶל־אֲדֹנָי zu übersetzen: „ich habe es mir nun einmal vorgenommen, zu meinem Herrn zu sprechen." So giebt denn endlich auch in allen den Stellen, in welchen die Verbindung וַיּוֹאֶל לָשֶׁבֶת vorkommt (Exod. 2, 21. Jos. 17, 12. Richt. 1, 27. 35. 17, 11.) die Uebersetzung „und er fing an zu wohnen" einen höchst unklaren Sinn, dessen Unschicklichkeit durch die gezwungenen Erklärungen, mit welchen man ihn zu vertheidigen strebt, nur desto mehr ins Auge fällt, während die Deutung: „und es beliebte ihm, er entschloss sich zu bleiben", ohne allen Anstoss ist.

V. 28. לָמַס] Für die Bedeutung Tribut, welche dies Wort unstreitig im Chald. und Rabbin. hat, (vgl. z. B. die rabbin. Scholien zu Esra 4, 13), und die auch durch die LXX, welche מַס meist durch φόρος übersetzen, unterstützt wird, ist im hebräischen Codex die einzig sichere Stelle in dem stark chaldaisirenden Buch Esth. 19, 1. In allen übrigen Stellen wo מַס bald mit, bald ohne den Zusatz עֹבֵד vorkommt, bedeutet es den Unterthan, der für seinen Herrn arbeitet, mag nun diese Arbeit in eigentlichen Frohndiensten bestehen oder aber darin, dass der Besiegte sein früheres Landeigenthum nun zum Nutzen seines Besiegers bearbeitet und ihm davon Abgaben entrichtet. Am ungezwungensten leitet man diese Bedeutung her von מָסַס, eigentlich zer-

fliessen, dann trop. aus Furcht zerfliessen, kraftlos werden, vgl. מגג (מָקַק); daher מַס *contritio virium* und metonym. *contritus*, *substratus*. Jene erstere Bedeutung von מַס drücken der Chald. und die LXX Jes. 31, 8 aus, ersterer durch לִתְבַר, *in fractionem*, *contritionem*, letztere durch *εἰς ἥττημα*; die konkrete Bedeutung der Unterthan, Zinspflichtige hat der griechische Uebersetzer des Deuteron. 20, 11 (*φορολόγητοι*) und des B. Josua 16, 10 (*ὑπόφορος*) und 17, 13 (*ὑπήκοος*) ausgedrückt, womit die gewöhnliche chaldäische Uebertragung מַסְּקֵי מִסִּין, *solventes tributa*, übereinstimmt und sie wird durch den Sprachgebrauch vollkommen unterstützt; denn nur unter der Voraussetzung, dass מַס diese Bedeutung habe, sind die Verbindungen מַס עֹבֵד, הָיָה לָמַס, נָתַן לָמַס oder שִׂים לָמַס syntaktisch erklärbar. Man vgl. das in seiner Bildung und Struktur parallele בַּז, die Beute, der Gefangene. Wollten wir dagegen mit den meisten Wörterbüchern die von jener erst abgeleitete chaldäische Bedeutung Tribut zum Grunde legen, so würden Stellen, wie folgende, ganz unerklärbar sein: 1 Kön. 5, 27. וַיְהִי הַמַּס שְׁלֹשִׁים אֶלֶף אִישׁ 1 Kön. 9, 15. וְזֶה דְבַר־הַמַּס לִבְנוֹת אֶת בֵּית יְהוָה d. h. so verhielt es sich mit den Frohnarbeitern, welche der König Salomo erhob oder einschrieb, um zu bauen den Tempel u. s. w., womit v. 20 unmittelbar zusammenhängt als weitere Ausführung dieses Verhältnisses. Wir vernehmen nämlich dort, dass Salomo diese Frohnarbeiter aus den Ueberresten der canaanitischen Ureinwohner genommen habe, während die Israeliten von dergleichen knechtischen Arbeiten frei blieben. V. 16—20 bilden eine Parenthese, welche erklären soll, wie der König dazu kam, das v. 15 erwähnte Gaser aufzubauen. Damit übrigens kein Widerspruch entstehe mit 1 Kön. 5, 27, wo es heisst, jene Frohn-

knechte seien מִכָּל־יִשְׂרָאֵל erhoben worden, muss man dort יִשְׂרָאֵל vom Lande verstehen, aus dessen ganzen Umfange Salomo die zerstreuten Nachkommen der Canaaniter zum Behuf jener grossen Bauten zusammentreiben liess. Auf dieselbe Weise, wie hier die Canaaniter, wurden einst die Hebräer in Aegypten zu Frohndiensten gebraucht. Die Exod. 1, 11 erwähnten שָׂרֵי מִסִּים sind Aufseher über die Arbeiter, dergleichen auch Salomo 1 Kön. 4, 6. 5, 28, und nach ihm Rehabeam 1 Kön. 12, 18 hatte. Dagegen bestand dies Amt schwerlich schon unter David; denn der nach 2 Sam. 20, 24 damit beauftragte Davidische Beamte ist dem Namen nach derselbe, den wir unter Salomo und Rehabeam wiederfinden (Adoniram 1 Kön. 4, 6 ist blos eine längere Form von Adoram 2 Sam. 20, 24. 1 Kön. 12, 18) und die ganze Einrichtung dieses Frohnwesens scheint 1 Kön. 9 als eine erst von Salomo neugetroffene Anstalt beschrieben zu werden.

V. 29. Dieser Vers findet sich wörtlich Jos. 16, 10 mit dem Zusatz: עַד הַיּוֹם הַזֶּה וַיְהִי לְמַס עֹבֵד; die letzteren Worte fügt die LXX auch unserer Stelle bei. Gaser, auf der Grenze der Stämme Ephraim und Benjamin, erscheint unter David noch unabhängig 1 Sam. 5, 17—25. 1 Chr. 20, 4, und kam erst unter Salomo an Israel, vgl. 1 Kön. 9, 16. 17. Wenn jener Zusatz im B. Josua ächt ist, so muss er noch aus der Zeit vor Salomo herrühren, da nach 1 Kön. 9, 16 der König von Aegypten, welcher Gaser eroberte und dem Salomo schenkte, die canaanitische Bevölkerung der Stadt umgebracht haben soll. Vgl. Maurer Comment. z. Jos. S. 149. Vielleicht ist aber dies letztere nicht im strengsten Sinne von einer gänzlichen Ausrottung aller Einwohner zu verstehen; denn, wenn Gaser vor Salomo von den Hebräern

nicht unterworfen werden konnte und unter Salomo alle ihre Einwohner vertilgt worden sind, in welchem Zeitpunkte sind sie dann in einem Unterthänigkeitsverhältnisse zu den Israeliten gestanden?

V, 30. קִטְרוֹן] Dieser Ort wird weder unter den Jos. 19, 15 dem St. Sebulon angewiesenen Städten, noch sonst weiter erwähnt. Ohne Grund hält man ihn für identisch mit dem Josua a. a. O. vorkommenden קַטָּת, welches eine contrah. Form aus קַטָּנַת (LXX *Κατανάϑ*) ist, wovon noch eine andere Form קְטוּנִית in der *Gemar. Hierosol. Megill.* f. 70. c. 1 vorkommt. Einen unglücklichen Versuch, diese Formen mit קִטְרוֹן auf etymologischem Wege zu combiniren, hat Simonis im Onomast. p. 345 gemacht. Das auch Jos. 19, 15 erwähnte Nahalal ist seiner Lage nach gleich unbekannt.

V. 31. Hier wäre der Ort gewesen, auch des Stammes Isaschar zu erwähnen. Ist der Grund dieses Stillschweigens Nachlässigkeit, oder Mangel an Nachrichten? oder gelang es diesem Stamme allein, sich des ganzen ihm zugefallenen Gebiets zu bemeistern?

Unter den in diesem Verse aufgezählten Städtenamen kommen ausser dem hinreichend bekannten עַכּוֹ, dem späteren Ptolemais (St. Jean d'Acre), noch zwei andere minder bekannte vor, welche in dem Verzeichniss Ascheritischer Städte, Jos. 19, 29, nicht mitgenannt sind, אַחְלָב und חֶלְבָּה. Es scheint aber dies ein und derselbe Ort zu sein, nach verschiedener Aussprache bald mit, bald ohne prosthetisches Aleph; vgl. אַכְזִיב und כְּזִיב und Ew. Kr. Gr. S. 74. Gesen. Lehrg. S. 139. Eben dieser Name lässt sich nun auch Jos. 19, 29 durch Aenderung des sinnlosen מֵחֶבֶל אַכְזִיבָה in מֵחֶלֶב אַכְזִיבָה herstellen, wodurch die Differenz mit unserer Stelle verschwindet. Die richtige Lesart ist in

dem verdorbenen *Ἀπολὲβ* (*ἀπὸ Χελὲβ*) des Vat. Cod., noch erhalten.

V. 34. לָעֵמֶק] Es ist hier ein bestimmtes, einzelnes Thal gemeint, welches Jos. 10, 12 den Namen אַיָּלוֹן führt. Der Grund, weshalb die Daniten die in dem Thale liegenden amoritisehen Städte nicht bezwingen konnten, mag der schon v. 19 in Bezug auf die Judäer angegebene gewesen sein.

V. 35. בְּהַר חֶרֶס] Unsere Ausgaben der LXX vereinigen hier die Uebersetzung zweier verschiedener Lesarten: *ἐν τῷ ὄρει τῷ ὀστρακώδει*, d. i. das masoreth. הַר חֶרֶס, wo חֶרֶס in appellat. Sinne genommen und mit חֶרֶשׂ, Scherbe, verwechselt wird, und *ἐν τῷ ὄρει τοῦ Μυρσινῶνος* d. i. בְּהַר הֲדַס, Berg des Myrtenhains. Der Zusammenhang verlangt den Namen einer Stadt; aber nirgends treffen wir הַר in zusammengesetzten Städtenamen an, so häufig auch in neueren Sprachen Ortsnamen mit Berg zusammengesetzt werden. Dies mochte die Alex. Uebers. verleiten, nicht allein diesen Namen, sondern consequenterweise auch die folgenden, אַיָּלוֹן und שַׁעַלְבִים, in appellat. Sinne zu fassen und zu übersetzen: *ἐν ᾧ αἱ ἄρκτοι καὶ ἐν ᾧ αἱ ἀλώπεκες*, wobei sie sonderbar genug für Hirsche (אַיָּלִים) Bären setzten. Da nun das Verzeichniss der Danitischen Städte Jos. 19, 42 neben שַׁעַלַבִּים und אַיָּלוֹן noch eines Ortes עִיר שֶׁמֶשׁ gedenkt, und חֶרֶס mit שֶׁמֶשׁ gleichbedeutend ist (vgl. 8, 13. Hiob 9, 7), so liegt die Vermuthung nahe, dass für הַר חֶרֶס ursprünglich עִר חֶרֶס im Texte gestanden haben und dies derselbe Ort sein möchte, der Jos. a. a. O. עִיר שֶׁמֶשׁ genannt wird. Der erstere Name könnte eine veraltete amoräische Benennung sein, welche später in den hebräischen Dialekt übergetragen worden. Derselbe kritische Fehler findet Jos. 15, 10 in הַר־יְעָרִים statt, wofür die LXX richtig *πόλιν Ἰαρίμ*. Der Name

עִיר הַחֶרֶס findet sich noch in der streitigen Stelle Jesaj. 19, 18, wahrscheinlich als hebräische Uebertragung des Namens der ägyptischen Stadt Heliopolis (vgl. Gesen. z. d. St.). Dieselbe ägyptische Stadt heisst Jerem. 43, 13 בֵּית שֶׁמֶשׁ und gerade so wird das in unserer Stelle und Jos. 19, 42 erwähnte עִר חֶרֶס oder עִיר שֶׁמֶשׁ 1 Kön. 4, 9 בֵּית שֶׁמֶשׁ genannt; denn dass derselbe Ort gemeint ist, erhellt daraus, dass er dort, wie in den beiden andern Stellen, in Verbindung mit Ajalon und Schaalbim steht.

וַתִּכְבַּד יַד בֵּית יוֹסֵף] Es wurde schwer die Hand des Hauses Joseph (auf dem Amoräer, was die LXX in ihrem Texte ergänzt haben) = die Amoräer wurden gebeugt durch die Macht des Hauses Joseph. Dieselbe bildliche Redensart wird 1 Sam. 5, 6. Ps. 32, 7. von Gott gebraucht; das Bild scheint entlehnt vom Zweikampf, wenn die Faust des Siegers den unterliegenden Feind am Boden hält und ihn sich nicht aufrichten lässt. Eine synonyme Phrase ist: וַתָּעָז יָדוֹ עַל c. 3, 11. 6, 2, wovon als passiver Ausdruck die Formel תִּכָּנַע תַּחַת יַד פְּל׳ 3, 30. 4, 23. 8, 28 gelten kann.

Der mächtige Stamm der Ephraimiten, dessen Gebiet das Thal Ajalon im Norden begrenzte, war eben so nahe betheiligt und eher dazu geeignet, als die schwachen Daniten, jene philistäischen Nachbarn sich zu unterwerfen. Dagegen suchte sich der St. Dan neue Wohnsitze im Norden, vgl. c. 18.

V. 36. Ein wunderlicher Vers, der in Angabe der Grenzen des Amoriterlandes eben so ungenau ist, als diese Grenzbestimmung an und für sich ausser allem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden steht. Denn was erstlich diesen letzteren betrifft, so lag doch in dem vorhin erwähnten Umstande, dass ein Theil der Amoriter im Norden des Stammes Juda den Daniten

die Thalebene streitig gemacht habe, kein hinreichender Grund, die südliche Grenze des Amoriterlandes anzugeben; vielmehr hat diese unerwartete Angabe ganz den Charakter einer zufälligen geographischen Notiz, die jemanden bei dem Namen der Amoriter v. 34 beifiel und dann zur Erinnerung am Rande beigeschrieben wurde. Dabei scheint der Name Amoriter im weitesten Sinne, als Bezeichnung der früheren Einwohner des Ost- und Westjordanlandes genommen zu sein, so dass der südöstliche und südwestliche Endpunkt des später von den Hebräern eingenommenen Landes in den Worten *von Sela und von der Höhe Akrabbim an gegen Norden* angezeigt werden soll. Dies wird sich aus folgender geographischen Auseinandersetzung ergeben.

Wenn von den *Amoritern im engern Sinne* als einem einzelnen der Palästina in der Urzeit bewohnenden Stämme die Rede ist, so werden damit *theils* die Bewohner des Gebirgs in dem südlichen Theile des Westjordanlandes bezeichnet, vgl. Deut. 1, 19. 20. Num. 13, 29. Jos. 10, 6 (wenn sie oben v. 34 auch in dem *Thale* wohnend erscheinen, so ist dies entweder von einem noch zu dem Gebirge (הָהָר) gerechneten Thale zu verstehen (vgl. zu v. 19), *oder* die Amoriter stehen schon dort in weiterem Sinne für Cananäer überhaupt); *theils* finden wir sie in der *nördlichen* Hälfte des Ostjordanlandes nördlich vom Arnon, der sie von den Moabitern trennte, in dem später von den Stämmen Ruben, Gad und Halb-Manasse eingenommenen Gebiete, vgl. Jos. 2, 10. 24, 12. Wenn es daher in unserm Verse von den Amoritern heisst, sie haben *von Sela an aufwärts* gewohnt, so kann dies nur höchst ungenau von den im Ostjordanlande wohnenden Stämmen derselben gesagt

sein. Denn סֶלַע ist die ihrer Lage nach hinlänglich bekannte Hauptstadt der Edomiter, später Petra, jetzt Wady Musa, ungefähr in der Mitte zwischen der Südspitze des todten Meers und dem älanitischen Meerbusen. Vgl. Gesen. zu Jesaj. 16, 1. Rosenm. bibl. Geogr. III. S. 76. Von Sela bis zum Arnon, wo das Gebiet der Amoriter seinen Anfang nahm, wohnten aber nicht allein die Edomiter, sondern auch die Moabiter. Wie kann also Sela als Grenze des Amoriterlandes genannt werden? es sei denn, dass der Name Amoriter hier in weiterem Sinne die oben genannten Völker mit in sich begreife, ein Sprachgebrauch, zu dem sich aber schwerlich ein anderes Beispiel wird aufweisen lassen.

Nicht minder Schwierigkeit macht die andere Grenzbestimmung מַעֲלֵה עַקְרַבִּים, von der wir oben vermutheten, dass der südwestliche Grenzpunkt damit habe bezeichnet werden sollen. Man übersetzt insgemein מ׳ עַקְרַבִּים durch Scorpionenhöhe: da aber מַעֲלֵה einen Ort bedeutet, wo man hinaufsteigt, so dürfte es in Verbindungen, wie hier, am besten von einem Bergpasse verstanden werden. Der Scorpionenhöhe wird nur noch zweimal gedacht, Num. 34, 4, wo die Südgrenze von Palästina, und Jos. 15, 3. wo die mit jener zusammenfallende Südgrenze des St. Juda angegeben wird. In beiden Stellen erscheint sie als Ausgangspunkt der von Osten nach Westen gezogenen Grenzlinie, welche von ihr aus zunächst die Wüste Zin durchläuft. Wenn nun unter dieser letzteren, wie Neuere vermuthen, die südliche Fortsetzung des Thales gemeint ist, in welchem das todte Meer und der in dasselbe einströmende Jordan liegen (Rosenm. bibl. Geogr. III. S. 86 und 148), so müsste die Scorpionenhöhe an der Südspitze des todten Mee-

res und zwar auf der östlichen Seite gesucht werden. Dies scheint auch ziemlich klar hervorzugehen aus Num. 34, 3: „Die Südgrenze soll euch sein von dem Ende des Salzsees im Osten (קֵדְמָה)," worauf v. 4 die nähere Bestimmung folgt, dass die Grenze da, wo sie anfängt, im Süden der Scorpionenhöhe herumgehe und sich nach der Wüste hin wende. Man vgl. damit Jos. 15, 3. und es soll ausgehen die Grenze im Süden der Scorpionenhöhe. Man müsste demnach diesen Bergpass auf der Karte zu Burkh. Reise etwa auf der Nordseite des Wady El-Ahsa suchen, welcher die Distrikte Kerek und Dschebal (das alte Moab und Edom) trennt. Vgl. Burkh. Reise S. 674. Wenn diese Versetzung der מַעֲל׳ עַקְרַבִּ׳ auf die östliche Seite des todten Meers richtig ist, so ist die in unserem Verse gegebene Grenzbestimmung des Amoriterlandes vollends ungereimt; denn so würde ein doppelter *terminus a quo* angesetzt, deren einer im Norden, der andere im Süden derselben geographischen Linie läge. Deshalb ist mir eher wahrscheinlich, dass, nach der Meinung des Verfassers, die מַעֲל׳ עַקְר׳ am südwestlichen Ende des todten Sees liegt und so für die in West-Canaan wohnenden Amoriter einen ähnlichen Grenzpunkt bildet, wie Sela für die östlichen. Auch liessen sich die beiden oben angeführten Stellen wol noch mit dieser Annahme vereinigen, wenn man die Wüste Zin, wie dies auf älteren Karten, unter andern auch noch auf der Reichardischen geschieht, mehr nach Westen verlegte. Besässen wir doch vom Thal Arabah und der westlich angrenzenden Wüste eine so treffliche Beschreibung, wie sie Burkhardt von der östlichen Hochebene gegeben hat!

Mag sich dies nun so oder anders verhalten, im-

mer bleibt dieser, auch durch sein Asyndeton anstössige, Vers eine abgerissene, unklare und zum Theil erwiesen unrichtige Notiz, die, wenn sie im Urtexte stand, bis zur Unkenntlichkeit entstellt und verstümmelt, mit mehr Wahrscheinlichkeit aber von unwissender Hand am Rande beigeschrieben worden und nur durch ein Versehen der Abschreiber in den Text gekommen ist.

Zweites Kapitel.

Wenn das erste Kapitel dem Leser des Buchs auf geschichtlichem Wege durch eine übersichtliche Darstellung der nur theilweise gelungenen Besitznahme des Landes die Möglichkeit der in der Folge geschilderten häufigen Unterdrückungen der Israeliten durch ihre Grenznachbarn erklären sollte, so giebt uns nun dies zweite Kapitel in einer Art von Theodicee den religiösen Standpunkt an, von dem aus eben diese Erscheinung zu betrachten sei. Auf die Frage, wie es nur geschehen konnte, dass der Schutzgott der Nation, der ihren Stammvätern den vollständigen und ungekränkten Besitz des Landes unter Eidschwur angelobt hatte, es zugab, dass heidnische Völker über das Volk Gottes die Oberhand erhielten und es, wenn auch nur für einige Zeit, zu schmählicher Knechtschaft erniedrigten? auf diese Frage religiösen Zweifels erhalten wir hier die Antwort: Nicht Jehova, das Volk brach den beschwornen Bund. Statt wie ihm befohlen war, in unversöhnlicher Feindschaft mit den alten Landesbewohnern zu verharren und ihren Götzendienst auszurotten, schloss es mit ihnen Friedensverträge und liess sie bei der ungestörten Ausübung ihrer väterlichen Religion. Zwar so lange noch Josua lebte und das Geschlecht, welches mit ihm nach Canaan gekommen war, erhielt die lebendige Erinnerung an das mit Hülfe Jehovas vollbrachte grosse Werk der Eroberung die Treue und Anhänglichkeit des Volkes zu seinem Schutzgotte noch aufrecht. Aber die späteren Geschlechter vergassen die ihren Vätern erwiesenen grossen Wohlthaten und nun wurden die schlimmen Folgen der früheren Nachsicht gegen die Ueberbleibsel der heidnischen Bevöl-

kerung sichtbar. Ihr Götzendienst wirkte ansteckend auf die Nation und sie fiel von Jehova ab. Dafür entzog ihnen dieser seinen Beistand im Kampf wider ihre Feinde und liess es zu, dass sie von ihnen geplündert und bedrückt wurden. Doch sollte dies Ungemach nur ein Besserungsmittel sein, die Nation zum Bewusstsein ihrer Schuld erwecken und zu Gott zurückführen. So wie Reue und Busse sich zeigten, sandte ihnen Jehova einen Retter, der von ihm untersützt die Feinde schlug und das Volk befreite. Aber nur so lange dieser lebte, hielt die neu angefachte Liebe zu ihrem Gotte bei der Nation an. Nach seinem Tode begann der Leichtsinn sein altes Spiel und machte neue Züchtigungen vonnöthen, deren Folgen wieder dieselben waren, wie die früheren Male.

Der compilatorische Charakter des Buchs bewährt sich auch in diesem Kapitel auf eine auffallende Weise. Dasselbe ist sichtlich aus zwei Bruchstücken zusammengesetzt, die äusserlich weder unter sich noch mit dem vorigen Kapitel in Verbindung stehen und noch alle sichtbare Spuren gewaltsamer Losreissung aus einem fremdartigen Zusammenhang an der Stirne tragen.

Das erste Fragment v. 1—6 bildet gleichsam den Text zu den folgenden pragmatischen Reflexionen. Es ist die Strafrede eines Propheten an das versammelte Volk, dem im Namen Jehovas angekündigt wird, es werde im Kampf mit den Ueberresten der heidnischen Landesbewohner, mit welchen es, dem göttlichen Befehl zuwider, in freundschaftliche Verhältnisse getreten sei, auf keine Hülfe seines Schutzgottes mehr zählen können.

Dass dieser kleine Abschnitt einst integrirender Theil einer eigenen Relation war und im Zusammenhange mit andern Begebenheiten erzählt worden sei, ist klar aus den historischen Angaben zu Anfang und Ende desselben; diese stehen jetzt ganz abgerissen da, während sie etwas Vorangehendes und Nachfolgendes voraussetzen. Nur streitet man sich, ob darin von einer Begebenheit die Rede sei, welche noch bei Josuas Lebzeiten vorfiel, oder ob sie dem späteren Zeitalter angehöre, von wel-

chem überhaupt das ganze Buch handelt? Die Vertheidiger der *ersteren* Ansicht können sich mit weniger Recht darauf berufen, dass gleich nachher, v. 7, von Josua als einem noch Lebenden gesprochen wird — denn mit v. 7 beginnt ein neues, mit dem vorigen ausser allem Zusammenhange stehendes Bruchstück — als dagegen auf die Erwähnung *Gilgals* v. 1, eines Ortes, der während der ersten Jahre der Invasion der beständige Lagerplatz der Israeliten war (Jos. 4, 19. 10, 6. 9. 15. 43. 14, 6). Den v. 2 dem Volke gemachten Vorwurf, dass es sich mit den Landeseinwohnern in Bündnisse eingelassen habe, könnte man füglich auf jenen Separatfrieden beziehen, welchen sich die Gibeoniten mittelst einer List von den Israeliten zu verschaffen wussten, vgl. Jos. IX. Das Unbesonnene und Anti-Theokratische dieses erschlichenen Bündnisses wird Jos. 9, 14 nur kurz mit den Worten angedeutet: וְאֶת פִּי יְהוָה לֹא שָׁאָלוּ. Es wäre nun wohl denkbar, dass neben der in schlicht historischer Objectivität gehaltenen Darstellung dieses Vorfalls im B. Josua eine andere Relation existirt hätte, in welcher das theokratische Moment mehr vorherrschte und die dem aus Gilgal ausgezogenen Heere einen Propheten nachreisen und denselben die hier eingerückte Strafpredigt halten liess.

Ich könnte diese Vermuthung, der ich anfänglich selbst mit grosser Vorliebe nachhing, noch weiter ausschmücken, dass sie einen nicht geringen Schein von Glaubwürdigkeit erhielte, wenn nicht folgende Gründe mich bestimmt für die Ansicht derjenigen entschieden, welche den ganzen Vorfall *in die Zeiten nach Josua* setzen: 1) Wenn man den v. 2 ausgesprochenen Vorwurf auf jenen Friedensabschluss mit den Gibeoniten bezieht, so wird die v. 3 folgende Strafsentenz auf alle die von diesem Zeitpunkt an zu bekriegenden Völker bezogen werden müssen. Diese aber unterlagen grösstentheils in den erst jetzt gegen den Süden und Norden des Landes unternommenen, von Jehova mit Erfolg gekrönten, Feldzügen. Diese Drohung kann also einer so frühen Zeit, wie oben

angenommen wurde, nicht angehören. 2) Es scheint vielmehr in v. 2 und 3 eine nahe Beziehung zu liegen auf Jos. 23, 12. 13, wo der greise Feldherr kurz vor seinem Lebensende dem versammelten Volke empfiehlt, sich mit den im Lande noch übrig gebliebenen heidnischen Stämmen in keine Verbindung einzulassen, damit es nicht von ihrem Götzendienste angesteckt und von Jehova verlassen und der Willkür seiner Feinde preisgegeben werde. Man vergleiche damit den von v. 6 ff. folgenden Abschnitt, der gleichsam den geschichtlichen Commentar zu jener Stelle bildet, besonders v. 22, wo es heisst, Jehova habe absichtlich den Josua die Eroberung des Landes nicht vollenden lassen, um die Treue seines Volkes durch die verführerische Nähe der übrig gebliebenen abgöttischen Völkerschaften auf die Probe zu stellen, eine Probe, welche nach v. 7 die erste Generation noch glücklich bestand, an welcher aber die folgenden Geschlechter scheiterten, v. 10 ff., worauf erst eintrat, was der Prophet v. 3 dem Volke als göttliches Strafurtheil eröffnet, v. 21.

Wer diesen Zusammenhang genau erwogen hat, wird eingestehen müssen, dass jene prophetische Strafrede allein in eine Zeit passt, wo das Volk schon längere Zeit in Canaan angesiedelt war und Gelegenheit gehabt hatte, den Wankelmuth in seinem Glauben an den Tag zu legen. Vielleicht befand sich dieselbe ursprünglich in einer ausführlichen Relation dessen, was wir Kap. 3, 7—11 offenbar nur in einem Auszuge lesen und stand in derselben ungefähr in einem ähnlichen Zusammenhange, wie der mit ihr fast wörtlich parallele Abschnitt Kap. 6, 7—11, vgl. mit Kap. 10, 11 ff.

Das zweite Fragment v. 6 ff. ist eben so wie das erstere aus seinem ursprünglichen Zusammenhange herausgerissen. Seine Unabhängigkeit vom ersten Kap. ergiebt sich schon allein aus dem Umstande, dass 1, 1 Josua noch lebend erscheint, während sein Tod in jenem vorausgesetzt wird. Wegen der fast wörtlichen Uebereinstimmung in den Ausdrücken hat man v. 6—10 für eine blosse Re-

capitulation von Jos. 24, 28—31 betrachten wollen. Eine solche unbeholfene Art, den abgerissenen Faden der Erzählung wieder anzuknüpfen, wäre nun zwar bei einem hebräischen Historiker nicht eben befremdlich, besonders da sie mehr dem Zusammensteller der einzelnen Bücher, als dem eigentlichen Berichterstatter zur Last fiele. Die wesentliche Differenz, welche *De Wette* (Einl. 261) zwischen beiden Stellen finden will, dass nämlich Josua Richt. 2, 6 das Volk entlasse, „um das Land in Besitz zu nehmen," während Jos. 24 in eine Zeit falle, wo das Volk schon längere Zeit im Besitz des Landes sei, daher wir auch v. 28 von jenem Zusatze nichts läsen, verschwindet, wenn man לָרֶשֶׁת אֶת הָאָרֶץ in der nicht seltenen Bedeutung nimmt: *um das (eroberte) Land als Eigenthum zu besitzen*, vgl. Lev. 20, 24 und ö. Wäre der Sinn der Stelle der von De Wette angenommene, dass Josua das Volk entlassen habe, um das Land erst zu erobern, so müsste befremden, dass nun von dieser Eroberung nichts weiter gesagt, sondern sogleich auf das Verhalten des Volks in dem bereits in Besitz genommenen Lande übergesprungen würde. Indessen erklärt sich sowol die Uebereinstimmung, als die Differenz jener beiden Stellen noch leichter durch die Annahme, *dass Richt. 2, 6 ff. anfänglich den Schluss von Josua 23 ausgemacht habe.* Es ist nämlich schon von *Maurer* (Comm. Jos. S. 177) richtig bemerkt worden, dass die Rede Josuas, Jos. 24, nur eine Ueberarbeitung der im vorigen Kapitel enthaltenen Abschiedsrede sei; so scheinen nun die Schlussworte 23, 28 ff. auch nur eine der vorangehenden Rede angepasste Ueberarbeitung der Richt. 2, 6 ff. erhaltenen Fortsetzung des drei und zwanzigsten Kapitels, und vielleicht ist uns in dem Zusatze der Septuag. zu Jos. 24, 33 noch das Mittelstück erhalten, wodurch der Uebergang dieser Relation zum Inhalte des B. der Richter gebildet wurde. Hängen wir Richt. 2, 6 ff. wieder mit Jos. 23 zusammen, so erhalten wir eine ohne Unterbrechung fortlaufende Geschichtserzählung, die erst später durch die Sammler

dieser Bücher zerrissen wurde. Es muss einer neuen kritischen Bearbeitung des B. Josua aufbehalten bleiben, diese Spuren einer in Sprache, Tendenz und historischer Ansicht zusammenhängenden Relation, welche von dem Sammler jenes Buches nur theilweise benutzt worden ist, noch weiter hinauf und bis in das, seiner Darstellungsweise so nah damit verwandte, Deuteronomium zu verfolgen, das Zusammengehörige von dem beigemischten Fremdartigen auszuscheiden und bestmöglich in eine Einheit zu verbinden.

V. 1. מַלְאַךְ יְהוָה] Da sonst in diesem ganzen Buche der eben nicht seltene Ausdruck מַלְאָךְ überall einen *Engel* bezeichnet (6, 11 ff. 13, 3 ff.), so haben die meisten Ausleger nicht ohne Grund Bedenken getragen, auf die Autorität des Chaldäers und der Rabbinen hin, denselben in dieser einzigen Stelle von einem blossen *Propheten* zu verstehen, obgleich der Sprachgebrauch im Allgemeinen dieser Erklärung nicht entgegen ist, vgl. Hagg. 1, 13. Malach. 3, 1. Indessen möchten doch folgende Gründe derselben das Uebergewicht geben: 1) Der Sprachgebrauch der folgenden Kapitel kann über diese Stelle nichts entscheiden, da sie einem Fragment angehöret, dessen Zusammenhang mit dem Folgenden bedeutenden Zweifeln unterliegt. 2) Es wird Kap. 6, 8 eine der unsrigen ganz parallele Strafrede ausdrücklich einem אִישׁ נָבִיא in den Mund gelegt. 3) Man begreift nicht, warum ein Engel nicht, wie es an andern Orten bei dergleichen Erscheinungen geschieht, sich dem Volke an dem Orte, wo es sich gerade befand, geoffenbart hätte, sondern ihm *von Gilgal aus* nachgezogen wäre. Dagegen konnte ein spätlebender Verfasser

leicht auf den Gedanken kommen, einen Propheten von Gilgal ausgehen zu lassen, da dieser Ort 2 Kön. 2, 1. 4, 6. als Aufenthaltsort des Elia und Elisa genannt wird, welche dort, wie es scheint, eigene Schulen hatten. Auf jeden Fall müssen wir in unserer Stelle und 6, 8 die Erwähnung von Propheten einen Anachronismus nennen, da das Institut des Prophetismus schwerlich vor Samuel in's Leben trat. 4) Endlich eignet sich der Inhalt der Rede mehr für den Vortrag eines Propheten, dessen Amt es gerade war, wider die Theokratie begangene Fehler zu rügen und die göttlichen Strafen dafür anzukündigen, als für die Botschaft eines Engels, der insgemein nur gute Verkündigungen bringt oder Aufforderungen an solche, die sich Gott als Werkzeuge zu einer ausserordentlichen Wirksamkeit auserkoren hat.

אֶל הַבֹּכִים] Den Namen בֹּכִים, die Weinenden, soll der Ort, wo das Volk versammelt war, erst in Folge der hier erzählten Begebenheit erhalten haben; er wird also hier durch eine Anticipation schon so genannt. Der Name בֹּכִים kommt blos hier vor und ist vielleicht derselbe Ort, der Genes. 35, 8 אַלּוֹן בָּכוּת heisst. Dort, unterhalb Bethels, soll die Amme der Rebekka, Debora, begraben worden sein und die Eiche ob ihrem Grabe daher den Namen Eiche des Weinens empfangen haben. Merkwürdig ist wenigsteus, dass die LXX in unserer Stelle gerade Bethels erwähnen; denn sie übersetzen בֹּכִים durch ἐπὶ τὸν κλαυθμῶνα καὶ ἐπὶ Βαιθήλ. Zu Bethel, vor dem Heiligthum Jehovas, finden auch die Volksversammlungen statt, deren in dem Anhange unseres Buches Erwähnung geschieht, vgl. 20, 18. 26. 27. 21, 4 und dass die in unserer Stelle angedeutete Volksversammlung in der Nähe eines der gewöhnlichen Heiligthümer Jehovas gehalten worden sei, sieht man aus dem nach V. 5

zur Versöhnung der erzürnten Gottheit dargebrachten Opfer. Man vgl. damit 20, 26.

Nach dem Worte בְּכִים steht in den gewöhnlichen Bibel-Ausgaben eine Piska, die jedoch in mehr als dreissig Handschriften fehlt. Die Bedeutung dieses masoreth. Zeichens ist ein noch immer nicht befriedigend gelöstes Problem. Denn wenn auch die Meinung eines Morinus, Kennikott, Houbigant und A., dass es das Zeichen einer Lücke im Texte sei, durch Stellen wie Genes. 4, 8. 35, 22. Num. 25, 19. unterstützt zu werden scheint, so ist dagegen in den meisten andern der Gedanke so vollständig und in sich abgeschlossen, dass wenn man angeben sollte, was für Worte an der Stelle der Piska ausgefallen seien, man sich in nicht geringer Verlegenheit befinden würde. Hinwiederum findet auch die u. A. von Gesenius (Lehrgb. S. 124) vorgetragene Ansicht, dass durch die Piska blos eine Verschiedenheit in der Versabtheilung angezeigt werde, auf Stellen, wie 2 Sam. 7, 4. 24, 11. 2 Kön. 13, 20 u. a. keine Anwendung, weil hier an der Stelle der Piska auf keinen Fall ein Soph Pasuk stehen könnte, da die beiden durch dies Zeichen getrennten Glieder der Construction nach auf's engste verbunden sind. So leidet auch die neuerlich von Maurer (Com. Jos. S. 32) aufgestellte Theorie nach des Verf. eigenem Geständniss nicht allein an demselben Gebrechen wie die vorigen, dass sie nur auf eine Minderzahl der betreffenden Stellen anwendbar ist, sondern wenn der präsumirte Zweck der Setzung einer Piska der richtige wäre, so müsste man sich höchlich wundern, warum wir dies Zeichen verhältnissmässig so selten antreffen. Denn, um andere Bedenklichkeiten zu übergehen, wie viele Stellen im A. T. giebt es nicht, wo der Leser vor einer unrichtigen Construction hätte ge-

warnt werden sollen? und warum wären gerade die angezeigten, deren Construction doch eben so sehr schwierig nicht ist, vor allen andern ausgehoben worden? Endlich die von Landschreiber (Neue Jahrbücher f. Phil. und Pädag. v. Jahn und Seebode 1833, II. Supplem. B. Hft. 2. S. 205) gegebene Erklärung, das Piska sei blos ein Fingerzeig für die Abschreiber, mitten in der Linie einen leeren Raum zu lassen, erklärt nur, was schon durch den Namen an und für sich klar ist, giebt aber keinen Aufschluss über die Bedeutung dieser Unterbrechung. Denn dass die Piska eintrete, „wo wir nach einem geschlossenen Gedanken die Zeile abbrechen und eine neue anfangen," wird durch die Mehrzahl der Stellen, wo diese Marginalnote in unseren Ausgaben beigefügt ist, sattsam widerlegt.

וַיֹּאמֶר אֲצַלֶּה] Da das Fut. אֲצַלֶּה auf keinen Fall in der Bedeutung eines dem folgenden וָאֶבְרָא parallelen Präteriti genommen werden kann, so muss man entweder חֶצֱלֵיתִי corrigiren, wie wir in der Parallelstelle 6, 8 wirklich lesen, oder annehmen dass vorher etwas ausgefallen sei. Nun fügen zwar LXX, Syr. Arab. noch die Worte „so spricht der Herr" bei, welche sich auch 6, 8 finden. Allein die Ergänzung der für sich stehenden, blos einleitenden Worte כֹּה אָמַר יְהוָה würde die Setzung des Fut. in den folgenden, die Rede frisch anhebenden, Worten keineswegs rechtfertigen; auch übersetzen die genannten Versionen אֲצַלֶּה nichtsdestoweniger im Präteritum. Mit Ewald Kr. Gr. S. 555 blos dem Sinne nach ein יְהוָה אָמַר „der Herr sprach," zu ergänzen, ist wider allen Sprachgebrauch, und würde überdies nicht in die Construction des folgenden וָאֶבְרָא passen, welches den Vorausgang eines Verbums in der ersten Person verlangt. Wenn daher אֲצַלֶּה nicht ein Schreibfehler für

חִלֵּיתִי ist, so schalte man vorher אָמַרְתִּי ein, zu welchem וְגַם אָמַרְתִּי v. 3 einen passenden Gegensatz bilden würde. Der Gedankengang ist nämlich dieser: „Einst sprach ich, ich will euch aus Aegypten führen und ich habe dies mein Wort gehalten. Ihr dagegen habt das eurige gebrochen. Wie jenes frühere, dessen Erfüllung nicht ausblieb, so spreche ich jezt auch dies: ich will diese Völker nicht vertreiben u. s. w."

בְּרִיתִי אִתְּכֶם] meinen mit euch geschlossenen Bund. Dies Verbot ist im Pentateuch wiederholt ausgesprochen; vgl. Exod. 23, 32. 34, 12. Deut. 7, 2. 5, aus welcher letzteren Stelle man sieht, dass Friedensverträge mit den Canaanitern vorzüglich aus dem Grunde von dem Gesetzgeber verpönt wurden, damit nicht durch wechselseitige Heirathen das Eindringen des Götzendienstes unter die Verehrer Jehovas möglich gemacht oder wenigstens begünstigt werde; vgl. auch 3, 6.

V. 3. לֹא אֲגָרֵשׁ אוֹתָם] d. h. ich werde euch im Kampfe wider sie nicht mehr, wie früher, beistehen, dass sie vor euch die Flucht ergreifen, sondern sie werden euch Stand halten und unbesiegt bleiben. Vgl. Jos. 23, 13.

לְצִדִּים] Die Neueren folgen alle der Ableitung von dem arab. צָדַד (sich von jemanden abwenden, Conj. III. entgegen, zuwider sein, woher צַד, der Feind, Widersacher), welche Schultens *Opp. min. p.* 160, nach Beseitigung der ältern Erklärung von לְצִדִּים, ad latera *i. e. undique vos prementes*, zuerst in Umlauf gebracht hat. Man sollte indessen Bedenken tragen, dem so äusserst häufigen Worte צַד in dieser einzigen Stelle und zwar in tiefster Prosa, wo seltene Wörter für Begriffe, zu deren Bezeichnung die Sprache Ausdrücke genug hat, am wenigsten erwartet werden, eine Bedeutung zu leihen, die es sonst

nirgends hat. Das Verb. צָרַר, von welchem צַר, der Widersacher, herstammt, ist dem hebräischen Idiome fremd und ist zuverlässig in einer späteren Epoche der Sprachentwicklung aus der Wurzel צַד, die Seite, gebildet worden; es bedeutet eigentlich jemanden die Seite (statt des Angesichtes) zuwenden, unser „jemanden den Rücken kehren." Viel wahrscheinlicher ist, dass לצדים ein Schreibfehler für לצרים d. i. לְצָרִים sei, der um so eher stehen blieb, weil man das Wort צְדִּים in den Parallelstellen Num. 33, 55. Jos. 23, 13 fand. Die Schreibart mit ר liegt ohne Zweifel der Uebersetzung der LXX εἰς συνοχὰς und des Chald. לִמְעִיקִן zum Grunde und ihr entsprechen in der Parallelstelle Num. 33, 55 die Worte וְצָרְרוּ אֶתְכֶם.

לְמוֹקֵשׁ] zu einem Fallstricke = zu einer Ursache des Falls, des Unglücks. Die fremden Götter werden die Israeliten ins Unglück stürzen, insofern sie durch Annahme ihres Dienstes sich von dem wahren Gott, der ihnen allein helfen kann, entfernen und ihr Vertrauen auf eitle Götzen setzen, die in der Noth dasselbe täuschen werden. Vgl. Exod. 23, 33. 34, 12. Jos. 23, 13. Richt. 8, 27.

V. 9. בְּתִמְנַת חֶרֶס] In zwei Stellen des B. Josua 19, 50 und 24, 30 wird dieser Ort תִּמְנַת סֶרַח geschrieben, so dass die Schreibart חרס wol nur Schreibfehler ist. Ein innerer Grund für die Lesart תִּמְנַת סֶרַח ist; dass die Benennung überzähliger Antheil passende Bezeichnung für ein Besitzthum ist, welches dem Josua, nach Vertheilung alles übrigen Landes (Jos. 19, 49) zu seinem besondern Antheil von dem Volke geschenkt wurde.

V. 10. אֲשֶׁר לֹא יָדְעוּ אֶת־יְהוָֹה] Sonst bedeutet יָדַע אֶת יְהוָֹה „den Jehova kennen, ihn verehren," hier dagegen ihn erfahren haben, wie die Väter, die seine Macht und seinen Beistand bei der Eroberung des Landes so augenscheinlich kennen gelernt hatten.

V. 11. אֶת־הַבְּעָלִים] בַּעַל bei den Babyloniern בֵּל aus בְּעֵל, Herr, bezeichnet mit dem Artikel die bekannte Hauptgottheit der Phönizier, welche die Griechen den tyrischen Herakles nannten; es ist das männliche, zeugende Prinzip in der Natur, als Sonnengott und Himmelskönig verehrt; in der babylonischen Astrologie bezeichnet es den Planeten Jupiter. Vgl. De Wette, Archäol. §. 232. Gesen. in der Hall. Encykl. Th. VIII. S. 397 ff. und Thesaur. p. 224. Den Plural בְּעָלִים versteht man, so wie die entsprechenden Plurale הָאֲשֵׁרִים, הָעַשְׁתָּרוֹת, am besten von den Bildern dieser Gottheiten.

V. 13. לָעַשְׁתָּרוֹת] den Bildern der Astarte. Der Sing. עַשְׁתֹּרֶת bezeichnet das dem Baal, als Erzeuger, beigesellte weibliche Princip der Natur, die Göttin der Liebe und des Gebärens, in der Astrologie den Planeten Venus oder den weiblichen Glücksstern. Ein anderer Name derselben ist אֲשֵׁרָה, die Glückliche, Heilbringende, wovon der Plur. הָאֲשֵׁרוֹת unten 3, 7 in derselben Bedeutung wie הָעַשְׁתָּרוֹת in unserer Stelle vorkommt. Ueber die sehr wahrscheinlich aus dem Persischen abstammende Etymologie des Namens vgl. Gesen. im W. B. und überh. De Wette Archäologie §. 233.

V. 14. Das Verhältniss der שֹׁסִים zu den אֹיְבִים scheint dies zu sein, dass Ersteres Feinde bedeutet, welche, ohne gereizt zu sein, aus bloser Raublust ein friedliches Volk überfallen, das Letztere dagegen Feinde, mit denen man in offener Fehde steht.

וַיִּמְכְּרֵם] Gott verkauft sein Volk in die Knechtschaft eines fremden Herrn, wie der Gläubiger den insolventen Schuldner als Leibeigenen zu verkaufen das Recht hatte (Jes. 50, 1. 2 Kön. 4, 1. Matth. 18, 25.); daher steht für befreien קָנָה loskaufen, Jes. 11, 11.

V. 15. בְּכֹל אֲשֶׁר יָצְאוּ] überall, wohin sie (zum Krie-

ge) auszogen; Accus. des Ziels. Vgl. 2 Kön. 18, 7. Jos. 1, 7.

כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר] bezieht sich auf Stellen wie Levit. 26, 17. Deut. 28, 25.

V. 16. שֹׁפְטִים] Ueber den Begriff der שֹׁפֵט vgl. ausser Gesen. im Wb., Winer im Real. Wbch., De Wette Archäol. S. 38, unsern zweiten Anhang: Ueber den politischen Zustand der israelitischen Nation in der Periode der Richter. Weitaus die Mehrzahl der nachher namentlich angeführten Richter erscheint mehr in der Eigenschaft von Anführern im Kriege, als aber in den friedlichen Functionen des Richteramts. Indessen mögen sie dies letztere nichts desto weniger verwaltet und daher ihren Namen erhalten haben (vgl. 3, 10, wo es gleich von dem ersten derselben heisst: וַיִּשְׁפֹּט אֶת יִשְׂרָאֵל וַיֵּצֵא לַמִּלְחָמָה). Denn in den einfachen politischen Verhältnissen der frühesten Zeit finden wir das Amt des Rechtsprechens in Friedenszeit gewöhnlich mit dem Heerführeramt im Kriege vereinigt; so bei den spätern israelitischen Königen 1 Sam. 8, 20, und bei den griechischen Fürsten des heroischen Zeitalters, vgl. Aristot. Pol. III. 9, 7. Bei den hebräischen Richtern mochte die Uebertragung des Richteramts erst die Folge der durch ihren Arm errungenen Freiheit von dem Joche der fremden Völker sein. Von der Erbfolge ihrer Würde haben wir nur eine unsichere Andeutung 9, 2. Sonst erscheint ihr Amt in der theokratischen Darstellung des Erzählers nicht als ein ordentliches, in der politischen Verfassung der Nation begründetes, sondern Jehova ruft in einzelnen Stämmen einzelne Männer, die durch ihre persönlichen Eigenschaften sich dafür eigneten, jeweilen in Zeiten der Noth und Gefahr zu demselben auf.

V. 18. כִּי יִנָּחֵם] Das Objekt von יִנָּחֵם, gewöhnlich

mit עַל oder לְ eingeführt, ist hier zu ergänzen, nämlich עֲלֵיהֶם; durch das folgende מִנַּאֲקָתָם wird das Motiv des göttlichen Mitleids eingeführt, wegen ihres Seufzens, und der Grund, weswegen sie seufzten, folgt mit der Präposition מִפְּנֵי nach.

V. 19. וְהִשְׁחִיתוּ מֵאֲבוֹתָם] Sie trieben es ärger, als ihre Väter, d. h. ein Geschlecht wurde immer schlimmer als das andere. Die Präterita in diesem und dem vorigen Verse haben alle den Sinn des Pflegens.

לֹא הִפִּילוּ מִמַּעַלְלֵיהֶם] Keine ihrer Schandthaten liessen sie unbegangen. הִפִּיל malt hier mit Bitterkeit, wie das jüngere Geschlecht gleichsam Sorge trug, dass ihnen in dem Bestreben die Schändlichkeiten ihrer Väter nachzuahmen, ja nichts verloren gehe.

מִדַּרְכָּם הַקָּשָׁה] Die Verbindung von דֶּרֶךְ mit הִפִּיל erklärt sich aus dem tropischen Gebrauch des ersteren Wortes, nach welchem es den Inbegriff der Handlungen eines Menschen, seine Art zu denken und zu handeln bezeichnet. So ist auch דֶּרֶךְ קָשָׁה eine harte, d. i. unbiegsame, durch keine Mahnungen und Erfahrungen zu verändernde Lebensweise und bedeutet also das eigensinnige Beharren in der Verkehrtheit.

V. 21. אֲשֶׁר עָזַב יְהוֹשֻׁעַ וַיָּמֹת] welche Josua zurückliess und dann starb = welche Josua bei seinem Tode (unbezwungen) zurückgelassen hatte.

V. 22. Dieser Satz wird insgemein irriger Weise mit dem Hauptverbum des vorigen Verses verbunden, so dass dadurch die Absicht angegeben würde, in welcher Jehova der ferneren Vertreibung der Heiden ein Ziel gesetzt habe. Allein 1) widerstreitet dies dem Zusammenhang; nicht in guter Absicht, sondern zur Strafe, nicht um die Israeliten auf die Probe zu stellen, sondern zu ihrer Plage will er die Heiden im Lande

lassen, deren gänzliche Ausrottung er früher verheissen hatte; 2) sehen wir aus v. 23, dass von der Absicht die Rede sei, in welcher Jehova dem Josua die gänzliche Vertilgung jener Völker nicht gestattete, nicht aber von der Absicht, die Gott hatte, als er in der viel späteren Zeit, von der hier gehandelt wird, beschloss, dieselben im Lande zu lassen. Vielmehr muss dieser Absichtssatz mit dem vorhergehenden עָזַב eng verbunden und das Ganze so gefasst werden: „welche Völker Josua nicht unterwarf, sondern bei seinem Tode unbezwungen zurückliess, damit (nach dem göttlichen Willen) die Israeliten durch sie auf die Probe gesetzt würden, ob sie ihm treu bleiben würden oder nicht. Da nun die späteren Geschlechter diese Probe so schlecht bestanden, so beschloss also Jehova diese Völker gar nicht mehr zu vertreiben, während er früher, bei Josuas Lebzeiten, sie nur nicht sogleich hatte vertreiben wollen, um erst noch sein Volk durch sie zu prüfen.

בָּם] Da דֶּרֶךְ יְהוָֹה, der Weg, den Gott vorgeschrieben hat, soviel als die Gebote Gottes bedeutet, so könnte das Suffixum in בָּם durch eine *constructio ad sensum* auf diesen letzteren Begriff bezogen sein. Aber wahrscheinlicher ist es ein Schreibfehler für בָּהּ, wie mehrere Handschriften, LXX und Syr. lesen. Der Chald. und Arab. behalten den Plural bei, corrigiren aber dafür דַּרְכֹּת יְהוָֹה. Ein unglücklicher Einfall Maurers ist, בָּם durch inter illos (gentiles) zu übersetzen.

Drittes Kapitel.

Verzeichniss der in Palästina übriggebliebenen heidnischen Völker v. 1—6. Summarischer Bericht von der ersten Unterjochung des Volkes durch einen östlichen Eroberer, Kuschan Rischathaim, und dessen Befreiung durch den Judäer Othniel, v. 7—11. Abermalige Unterdrückung durch die Moabiter und Befreiung durch den Benjaminiten Ehud, der den moabitischen König Eglon meuchlerisch umbringt, dann seine Stammgenossen zum Befreiungskriege aufruft und mit ihnen den Moabitern eine Niederlage beibringt, in Folge welcher das Land wieder unabhängig wird, v. 12—30. Kurze Notitz von Samgar, der sich als Held wieder die Philisther auszeichnet und sein Volk von ihrem Joche frei macht, v. 31.

Mit Ausnahme eines fremdartigen Einschiebsels v. 1 und 2 läuft der Faden der Erzählung in diesem Kapitel ohne Unterbrechung und im Zusammenhange mit dem vorigen Kapitel fort.

V. 1. אֵת כָּל־אֲשֶׁר לֹא יָדְעוּ וְגוֹ׳] Vermuthlich waren es hauptsächlich diese Worte des ersten, so wie der Inhalt des ganzen zweiten Verses, welche die oben bemerkte irrige Beziehung der Schlussworte des zweiten Kapitels auf das Zeitalter der Richter, statt auf dasjenige des Josua veranlassten. Denn hier wird ja ausdrücklich gesagt, dass Gott jene Völker unter den Israeliten unbezwungen liess, damit die Geschlechter, welche den Eroberungskrieg von Canaan nicht mitgemacht hätten, durch die ihnen sich

immer erneuernde Gelegenheit zum Kriege, die Führung der Waffen nicht verlernten. Allein wenn diese in steten Wiederholungen sich mühsam fortschleppenden Worte ächt sind, wogegen schon Ziegler (Theol. Abhd. I. S. 297) gegründeten Verdacht erhob, so wird nun auf einmal ein von dem II. 22, 23 und III. 4 genannten ganz verschiedenes Motiv angegeben, weshalb Jehova jene Völker im Lande liess, und der Verfasser widerspricht sich auf seltsame Weise. Man sage nicht, es werde nur ein neuer Beweggrund dem vorigen angereiht. Nicht nur fehlt jede anknüpfende Partikel als äusseres Zeichen einer solchen Verbindung von Beweggründen, sondern es widerspricht geradezu die erste Hälfte des ersten Verses der zweiten und dem folgenden Verse. Denn zu dem Objekt „alle diejenigen, welche die Kriege Canaans nicht miterlebt hatten", passt der Begriff des vorausgehenden לְנַסּוֹת nicht; diese sollten unterrichtet und geübt werden, wie es im folgenden Verse heisst, nicht geprüft. Dies scheint auch R. Tanchum gefühlt zu haben; darum wollte er mit Beistimmung Schnurrers, dem נַסּוֹת hier die von Symmachus ausgedrückte, im Sprachgebrauch aber nicht begründete Bedeutung von ἀσκῆσαι geben, ungeachtet es ohnehin schon befremden müsste, dasselbe Wort in der nämlichen Verbindung so kurz hintereinander in so verschiedener Bedeutung gebraucht zu sehen. Lassen wir dagegen die Worte אֶת־כָּל־ אֲשֶׁר לֹא יְדָעוּם — aus, so wird man nicht allein zur Vollständigkeit des Gedankens nichts vermissen, sondern erst jetzt schreitet er in gehörigem Ebenmaas und innerem Zusammenhange fort. Vermuthlich sind jene verdächtigen Worte einst am Rande von einer spätern Hand beigeschrieben worden, welche mehr von politischem, als von dem theokratischen Standpunkte, den unser Verfasser behauptet, ausgehend, noch einen

andern Vortheil, welchen das Zurückbleiben jener alten Einwohner für die Israeliten haben konnte, bemerken und sich auf diese Weise das Problem, warum Gott dies zugelassen habe, lösen wollte.

V. 2. לְדַעַת] damit Erfahrung bekämen; es wird gleich darauf näher erklärt durch לְלַמְּדָם מִלְחָמָה.

דֹּרוֹת] die künftigen Geschlechter, wie Levit. 23, 43 u. ö.

יְדָעוּם] Das Suffix. bezieht sich noch auf die v. 1 am Ende genannten מִלְחֲמוֹת כְּנָעַן zurück und ist generis communis, vgl. Ewald Kr. Gr. S. 643.

V. 3. Ein in der Hauptsache übereinstimmendes, nur etwas detaillirteres Verzeichniss dieser Völkerstämme finden wir Jos. 13, 2—6. Es umfasst die Bewohner des Küstensaums am mittelländischen Meere und die Anwohner des Libanons im Norden des Landes. In der Aufzählung verfolgt der Verf. die Richtung von Süden nach Norden. Auf die fünf Philisterfürsten, mit einem wahrscheinlich einheimischen Namen, סְרָנִים genannt, deren verbündete Königsstädte Jos. 13, 3 mit Namen angeführt sind, folgen die Canaaniter, welche sowol von diesen als von den Zidoniern unterschieden werden. Da nun aber Jos. a. a. O. der Distrikt, den die Philister inne hatten, auch noch zur אֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי gerechnet wird, so müssen wir wol annehmen, die Philister, als ein besonderer Stamm der Canaaniter, werden hier unter ihrem eigenen Namen genannt, unter dem generellen Namen der Canaaniter aber die Bewohner des Küstenstrichs von Ekron, der nördlichen Grenzstadt des Philisterlandes (Jos. 13, 3), bis an die Grenze des sidonischen Gebiets (bis zum Berg Karmel? oder bis zu dem Orte Mearah, Jos. 13, 4?) verstanden. Diese sind unstreitig auch gemeint unter den Canaanitern am Meere Jos. 11, 3 vgl. mit Num. 13, 29.

וְהַחִוִּי] Als am Fusse des Hermon wohnend werden die Chivviter auch Jos. 11, 2 beschrieben. Doch muss es Stämme von ihnen auch mehr südlich gegeben haben, denn Jos. 11, 19 vgl. mit Jos. 9, 7 werden die Gibeoniten und Gen. 34, 2 die Sichemiten Chivviter genannt. Diese letzteren, welche unter den Israeliten lebten, sind v. 5 gemeint.

מֵהַר בַּעַל חֶרְמוֹן] Jos. 13, 5 lesen wir dafür die genauere Angabe מִבַּעַל גָּד תַּחַת הַר חֶרְמוֹן, wo man fälschlich Baal-Gad für Baalbeck oder Heliopolis in Syrien gehalten hat. Denn diese Stadt lag nicht am Fusse des Hermon, unter welchem Berg man ohne Zweifel den südlichen Vorsprung des Anti-Libanon, jetzt Dschebel el Scheikh, zu verstehen hat. Vgl. gegen Iken (*Dissert. phil. theol. No.* 15), Michaelis (*Supplement. p.* 196) und Rosenmüller (Bibl. Geogr. B. 2. S. 280), Gesenius im Thesaur. p. 225. Uebereinstimmend mit unserer Stelle wird Baal-Gad auch 1 Chron. 5, 23 Baal-Hermon genannt. Wahrscheinlich führte der Theil des Hermon, an welchem die Stadt lag, den speziellen Namen הַר בַּעַל חֶרְמוֹן.

עַד לְבוֹא חֲמָת] bis zum Kommen nach Hamath = bis man kommt nach Hamath. Ueber עַד לְבוֹא oder עַד בּוֹאֲךָ und mit Weglassung von עַד nur לְבוֹא und בּוֹאֲךָ vgl. Gesen. Lehrg. S. 799. Ew. K. Gr. S. 646. Hamath, später Epiphania, jetzt wieder Hamath am Orontes in Syrien, sollte nach Num. 13, 21. 34, 8 die nördliche Grenzstadt des hebräischen Gebietes werden.

V. 5. In diesem Verse werden nun noch die Namen derjenigen Völker aufgezählt, mit welchen die Israeliten das von ihnen besetzte Land gemeinschaftlich bewohnten. Ueber die Hethither s. 1, 26, die Amoriter 1, 36, die Pheresiter 1, 4,

die Chivviter oben v. 3 und die Jebusiter 1, 8 und 21.

V. 7. הָאֲשֵׁרוֹת] Die Bilder der Ascherah d. i. der Aschthoreth oder Astarte, vgl. 2, 13.

V. 8. כּוּשַׁן רִשְׁעָתַיִם] Da uns über die älteste Geschichte von Mesopotamien vor der Entstehung der assyrischen Monarchie alle geschichtlichen Data fehlen, so ist sich nicht zu verwundern, wenn von dem hier erwähnten Eroberer auch weiter nichts bekannt ist. So kurz und ungenügend auch die hier mitgetheilte Notiz ist, so lernen wir doch aus ihr, besonders wenn wir Genes. 14 vergleichen, wo ein ganz ähnliches Faktum aus einer noch viel früheren Zeitperiode aufgezeichnet ist, immer so viel, dass jenes ermüdende Spiel aufeinander folgender despotischer Reiche, die sich in den grossen Stromebenen Mittelasiens in kurzer Zeit bildeten, in lawinenartiger Vergrösserung ihre Eroberungen über Vorderasien ausdehnten und gewöhnlich eben so schnell wieder verschwanden, als sie emporgekommen waren, schon lange vor der uns bekanntern Periode der grossen assyrischen, babylonischen, medischen und persischen Monarchien stattgefunden haben müsse. Josephus (Alterth. V. 3, 2 ff.) hat sein Möglichstes gethan, um das von unserm Verfasser nur so trocken und summarisch erzählte Faktum durch Erfindung begleitender Umstände und individualisirender Züge seinen Lesern geniessbarer zu machen, begeht aber dabei den Fehler, dass er den Kuschan Rischathaim zu einem assyrischen Könige macht, weil in der beglaubigten Geschichte die ersten asiatischen Eroberer von diesem Volke ausgingen.

V. 9. אֶת עָתְנִיאֵל] Dieser erste Richter ist unstreitig nicht verschieden von dem Othniel, den wir 1, 13 bei der Eroberung Canaans thätig fanden. Wie

steht es aber in diesem Falle mit der Behauptung unseres Verfassers 2, 10, dass die ganze ältere Generation, welche mit Josua nach Canaan kam, ausgestorben sei und erst die spätern Geschlechter in Abgötterei verfielen? Und wie alt müsste denn dieser Othniel geworden sein, der, obgleich ein Zeitgenosse des Josua und Kaleb, nach Befreiung der nachfolgenden Generation von einer achtjährigen Knechtschaft unter dem aramäischen Könige, doch noch vierzig Jahre lang seinem Volke als Richter vorstand? Es erhellt aus diesen Widersprüchen und Unmöglichkeiten zur Genüge, dass sich jene Angabe des Verfassers, die Zeitgenossen Josuas seien vom Götzendienste und daher auch von seiner Strafe, der Unterwerfung unter fremde Herrscher, frei geblieben, auf keine geschichtlichen Thatsachen, sondern allein auf das Raisonnement gründet, dass der Verfall des Jehovacultus erst zu einer Zeit habe einreissen können, wo keine Zeugen des ausserordentlichen Beistandes mehr übrig waren, welchen Jehova seinem Volke bei der Eroberung des Landes geleistet hatte, eine Vorstellung, die wiederum mit der ungeschichtlichen Darstellung der von Wundern begleiteten Eroberung des Landes, wie wir sie im B. Josua lesen, in engstem Zusammenhange steht.

V. 10. וַתְּהִי עָלָיו רוּחַ יְהוָֹה] Diese und ähnliche Formeln kehren in den folgenden Kapiteln überall wieder, wo nach der Vorstellung des Concipienten ein höherer Impuls den Menschen zu ausserordentlichem Thun im Interesse der Theokratie antreibt und mit der Kraft zu gewaltigen Thaten ausrüstet; daher der Ausdruck „es begann der Geist Gottes ihn zu treiben (לְפַעֲמוֹ)" 13, 25. Selbst der Zorneifer eines gereizten Gemüthes, der den Simson antreibt, an dem Nationalfeinde Rache zu nehmen, wird auf den רוּחַ יי׳

zurückgeführt, 14, 19. Vgl. noch 6, 34. 11, 29. 14, 6 und Gesen. zu Jesaj. 11, 2.

V. 11. וַתָּעָז יָדוֹ עַל] vgl. zu 1, 36.

V. 12. מוֹאָב] Ueber die Wohnsitze der Moabiter im Osten des todten Sees bis zum Arnon und ihre Geschichte in Beziehung zu derjenigen der Hebräer vgl. Gesen. Comm. d. Jes. Th. I. S. 501 ff. Von den Ammonitern, einem Bruder- und Nachbarvolke der Moabiter, wird unten bei c. XI ausführlicher gehandelt werden. Die Amalekiter wohnten im Südwesten Palästinas zwischen dem St. Juda und Aegypten, vgl. Rosenmüller B. Geogr. III. S. 90 ff. Der Name Amalek muss indessen auch noch arabische Stämme umfasst haben, welche die grosse Wüste im Norden der sinaitischen Halbinsel und die Steppen östlich von Edom durchzogen; sonst liesse sich die Allianz dieses Volks, hier mit den Moabitern, und 6, 3. 33 mit den Midianitern nicht wol mit seiner entfernten geographischen Lage vereinigen.

V. 13. Dass der König von Moab Jericho erobert, steht in Widerspruch mit Jos. 6, nicht sowol weil dort die gänzliche Zerstörung dieser Stadt erzählt wird — denn sie konnte seither wieder aufgebaut worden sein — als wegen des Fluchs, mit welchem Josua denjenigen belegt haben soll, der den Wiederaufbau derselben versuchen möchte, vgl. Jos. 6, 26. Das Unhistorische dieser Verwünschung zeigt sich nun hinreichend darin, dass, nach unserer Stelle, einige Generationen später Jericho wieder als fester Grenzplatz erscheint, wenn nicht schon aus der Vergleichung von 1 Kön. 16, 34 es soviel als gewiss würde, dass die Worte jenes Fluchs erst, nachdem das in letzterer Stelle erzählte Faktum vorgefallen war, dem Josua in den Mund gelegt worden sind.

Der Besitz von Jericho war den Moabitern, wie

schon früher den Hebräern, besonders aus dem Grunde von der grössten Wichtigkeit, weil er ihnen die Communication mit ihren Stammsitzen im Ostjordanlande mittelst der Furthen des Jordans, (v. 28) sicherte. Vgl. Maurer zu Jos. 2, 7.

V. 15. בֶּן גֵּרָא] Wahrscheinlich Nachkomme des Gera zur Bezeichnung des Stammhauses, vgl. Genes. 46, 21 mit 1 Chr. 8, 3 ff. und 2 Sam. 16, 5.

אִטֵּר יַד יְמִינוֹ] gebunden, was seine rechte Hand betrifft, d. i. er gebrauchte statt der rechten die linke Hand, er war links, scævola. Unten 20, 16 kommt eine auserlesene Schaar von 700 Benjaminiten vor, die alle links und treffliche Schleuderer waren.

מִנְחָה] Geschenk statt Tribut, vgl. 2 Sam. 8, 2. 6. 2 Kön. 17, 4 u. a. m. Gesen. Comm. Jesaj. I. S. 356.

V. 16. שְׁנֵי פֵּיוֹת] Statt שְׁנֵי lesen 23 Codd. Kennik. und 14 Codd. De Rossi das Femin. שְׁתֵּי; das Masculin. lässt sich indessen durch die Bemerkung vertheidigen, dass sich das Genus des Pluralis, ohne Rücksicht auf die Endung, nach dem des Sing. richtet, vgl. Gesen. Lehrgb. S. 528.

Die Punktation פֵּיוֹת für פִּיוֹת, wie כֵּלִים für כְּלִים u. a. m. (Ewald Kr. Gr. S. 435. n. 1) schliesst sich an diejenige von שֶׂה an in שֵׂיוֹ (Deut. 22, 1); anderwärts haben die Masorethen פִּיּוֹת punktirt (Sprichw. 5, 4), nach Analogie von אִיִּים, עִבְרִיּוֹת vgl. Ewald Kr. Gr. S. 431. Schulgr. §. 437.

גֹּמֶד אָרְכָּהּ] Das Hapax leg. גֹּמֶד, welches die LXX vermuthungsweise und in der falschen Voraussetzung, der Dolch müsse recht klein gewesen sein, um verborgen zu bleiben, durch *σπιθαμή*, Spanne übersetzt haben, geben die übrigen Versionen mit der Etymologie übereinstimmend durch Elle (eigentlich Stab). Der Erzähler erwähnt dieses Umstandes mit

Fleiss, um dem Leser einen Begriff von der Grösse des Fettwanstes des moabitischen Königs zu geben, zu dessen Durchbohrung der *eine Elle lange* Dolch kaum hinreichte (v. 22). Der rohe Spott, womit die Umstände der Ermordung Eglons (v. 22) und die Verblüffung seiner Höflinge, die erst nicht begreifen konnten, dass ihr König so lange die *Füsse decke*, und dann nach Oeffnung der Thüre ihn in seinem Blute am Boden liegend fanden (v. 25), geschildert werden, ist nicht zu verkennen. Derselbe Hohn befriedigter Rachlust charakterisirt auch das übrigens so schöne Siegeslied der Debora, 5, 25 ff.

V. 18. וַיְשַׁלַּח] heisst hier nicht blos *er entliess*, sondern *er gab ihnen das Geleit, begleitete sie*, wie Gen. 18, 16. 31, 27; denn gleich nachher heisst es von Ehud, er sei zurückgekehrt.

אֶת הָעָם נֹשְׂאֵי הַמִּנְחָה] Der Tribut bestand wahrscheinlich in Landeserzeugnissen, deren Ueberbringung eine gewisse Anzahl von Leuten erforderte; aber auch sonst ist es Sitte im Morgenlande, zu Ueberbringung von Geschenken eine möglichst grosse Anzahl von Menschen und Lastthieren zu nehmen und ein jedes Individuum wo möglich nur ein Stück tragen zu lassen, damit das Ganze einen imposanten Anblick darbiete. Vgl. *Rosenmüllers* A. und N. Morgenl. III. S. 17.

V. 19. מִן הַפְּסִילִים] Ob פְּסִילִים nach dem herrschenden Gebrauche dieses Wortes im A. T. *Götzenbilder*, oder aber *Steinbrüche* bedeute, wie es der Chaldäer nach dem syrischen Sprachgebrauche (s. die Peschito 2 Kön. 12, 12) übersetzt hat, diese Frage scheint mir hier minder wesentlich, als dagegen die, weshalb der Erzähler sowol in diesem Verse, als unten v. 26 diese פְּסִילִים so besonders heraushebt? Er würde dies kaum thun, wenn nicht der Ort, wo sie

sich befanden, irgend ein Moment für die erzählte Begebenheit hätte. Warum begleitet Ehud sein Gefolge gerade bis zu diesen פְּסִילִים und kehrt von dort allein zurück? Warum entliess er sie nicht gleich bei der Residenz des moabitischen Königs? Und warum wird v. 26 bei seiner Flucht dieser nämliche Punkt auf eine Weise ausgezeichnet, dass es scheint, als ob Ehud sich erst dann in Sicherheit befunden habe, als er an ihm vorüber war? Ich glaube, diese Fragen erledigen sich am leichtesten, wenn wir annehmen, in der Nähe von Gilgal habe ein Grenzposten der Moabiter gestanden, welcher die Jordansfurth beschützen sollte. Ehud, der seine Leute zu der heimlichen That, die er vorhatte, nicht brauchen konnte und auch in der Flucht so wenig als möglich aufgehalten sein wollte, begleitete sie, bis er sie auf heimischem Boden in Sicherheit wusste, vollbrachte dann seinen Meuchelmord an dem durch den vorher empfangenen Tribut sicher gemachten Könige und befand sich bereits ausser dem Bereich jener Grenzwache, als seine That ruchtbar wurde. Was nun die Deutung von הַפְּסִילִים betrifft, so scheint mir für die von Gesenius im W. B. in Schutz genommene Erklärung Steinbrüche doch gar zu wenig zu sprechen, vielmehr die Localität von Gilgal, in der Ebene zwischen Jericho und dem Jordan, eher dawider zu sein. Dagegen wird Gilgal in späterer Zeit ausdrücklich unter den Orten genannt, wo Götzen verehrt wurden (Hose. 4, 15. 9, 15. Amos 5, 5), woraus sich freilich nicht mit Sicherheit schliessen lässt, dass dies auch schon in dieser frühen Zeit der Fall gewesen sei. Zudem ist in jenen Stellen der Propheten vom israelitischen Kälberdienst die Rede, der mit dem moabitischen Baalsdienst, der doch hier gemeint sein müsste, in keiner Verwandtschaft steht.

Indessen streitet doch auch nichts geradezu wider die Möglichkeit, dass der Ort von irgend einem heidnischen Cultus seinen Namen führte, und so möchte ich gleich noch einen Schritt weiter gehen und eine Vermuthung wagen, die, wenn sie Grund hat, auch auf das dunkle פְּסִילִים einiges Licht werfen würde. Wir lesen Jos. 4 jenen wunderlichen und verwirrten Bericht von einem Steindenkmal, welches Josua zum Andenken an den wunderbaren Durchzug durch den Jordan auf göttliches Geheiss bei Gilgal errichtet habe (v. 20). Die Relation hat vollkommen das Gepräge einer Priesterfiction zu Verherrlichung der Bundeslade und der sie bedienenden Leviten, scheint sich aber doch auf irgend ein aus zwölf Steinen errichtetes Denkmal bei Gilgal zu beziehen, von dessen Bedeutung der Verfasser eine die Interessen der Theokratie und des Priesterthums begünstigende Erklärung geben wollte; vgl. v. 9, wo Maurer die Worte וַיִּהְיוּ שָׁם עַד הַיּוֹם הַזֶּה mit Recht auf das zu Gilgal errichtete Denkmal, wovon v. 8 die Rede war, bezieht. Fragen wir nun weiter, was wol die wahre Bedeutung jenes Steinmals gewesen sein möchte, so liegt die Vermuthung nicht zu ferne, an einen Zusammenhang desselben mit dem Cultus der heidnischen Ureinwohner zu denken, mögen nun die zwölf Steine, aus denen es bestand, einen Altar gebildet haben oder selbst als alte Fetischgötter verehrt worden sein. Im letzteren Falle könnten sie eben unter den פְּסִילִים in unserem Kapitel verstanden werden, da das Wort ursprünglich nichts als behauene Steine bedeutet. Endlich dürfte der Name גִּלְגָּל selbst, von dem Jos. 5, 9 eine abgeschmackte etymologische Deutung gegeben wird, einen Ort bezeichnen, wo dergleichen Steine aufgehäuft sind, und wäre insofern mit dem Namen גַּל עֵד Genes. 31, 47 zu vergleichen, der auch

von einem ähnlichen Steindenkmal (גַּל) abgeleitet wird. Uebrigens muss hier noch bemerkt werden, dass die Residenz des moabitischen Königs nicht Jericho gewesen sein könne, wie man gewöhnlich annimmt; sonst hätte Ehud sich nicht über das östlich von Jericho gelegene Gilgal dahin verfügen und wieder über diesen Ort sich nach Hause retten können. Sondern die Scene der Begebenheit muss in das eigentliche Moabiterland im Osten des Jordans verlegt werden.

הָס] Es ist dies der Form nach ein Imperat. apoc. Piel von הָסָה, Schweige! Man erklärt dies gewöhnlich: Sprich nicht weiter, bis ich Jedermann werde hinausgeschickt haben. Die Schwierigkeit, dass Eglon und Ehud hier schon im Zweigespräch erscheinen, während es doch erst im folgenden Verse von diesem heisst, er sei zum Könige hineingetreten, liesse sich allenfalls dadurch beseitigen, dass man בָּא v. 20 im Plusquamperf. übersetzte; allein dies geht aus dem Grunde nicht wol an, weil sowol die Accente, als auch die LXX und die Natur der Sache selbst rathen, לְבַדּוֹ mit ישֵׁב zu verbinden, so dass der ganze Satz vielmehr so zu übersetzen ist: „und Ehud trat ein zu ihm, während er allein in dem Obergemache sass." Ueber die Verbindung des Partic. mit dem Verb. fin. vgl. Ewald Kr. Gr. S. 535. Schulgr. 592. Man muss daher auch die Worte וַיֹּאמֶר דְּבַר סֵתֶר וְגוֹ׳ nicht von einer mündlichen Anrede, sondern, wie häufig, von einer Botschaft durch Andere verstehen. So fasste den Sinn des וַיֹּאמֶר auch R. Levi, B. Gerson, der dabei bemerkt: „und siehe, Ehud war noch entfernt von dem Könige, wie das Folgende (v. 20) zeigt." In diesem Falle kann aber הָס auch nicht in dem oben angegebenen Sinne als Rede des Eglon zu Ehud genommen werden, sondern es muss ein Zeichen sein, wodurch der

König den Umstehenden zu verstehen giebt, dass er allein zu sein wünsche. Der Syrer und Araber übersetzen es dem Sinne nach durch: „Entfernt euch!" Die LXX im alex. Codex: *ἐκ μέσου.* Ebenso ist nach Jarchis Auslegung das סַלֵּיק (vielleicht סַלֵּיק *amove, discedere fac*) des Chaldäers zu verstehen. *Vulg. et ille imperavit silentium.* Es scheint der Imperat. הַס in eine Interjection übergegangen zu sein (wie לְכָה הָבָה), oder es ist vielleicht eine ursprüngliche Interjection wie unser St! womit man zunächst Stille und Schweigen gebot, dann aber auch den Wunsch zu erkennen gab, dass man allein sein wolle, und das Verb. הָסָה ist erst aus dieser Interjection gebildet; ein ähnlicher Naturlaut ist das griechische *σίζω.*

V. 20. בַּעֲלִיַּת הַמְּקֵרָה] Man hat sich ein isolirtes Zimmer auf dem platten Dache des Pallastes zu denken; wahrscheinlich rings mit Gitterfenstern versehen, um der Luft einen freien Durchzug zur Kühlung der Hitze zu verschaffen. Dergleichen Söller werden häufig erwähnt, vgl. 1 Kön. 17, 19. 23. 2 Kön. 4, 10. 23, 12. Dan. 6, 11; im N. T. heissen sie *ὑπερῷον*, Mrk. 14, 15. Apostelgesch. 9, 37. Beschreibungen ähnlicher Gemächer aus dem neuern Orient geben Rosenmüller A. und N. Morgenl. III. S. 18 ff. aus Schaw, Harmar Beob. üb. d. Or. I. S. 153 ff. aus Russell, und Abbildungen findet man in Niebuhrs Reise, Tab. 67 und 68. Dazu füge man nun noch was Burkhardt S. 439 von dem auf der Ostseite des Sees Tiberias gelegenen Orte Feik bemerkt: „Auf den Dächern aller Häuser bemerkte ich ein kleines aus Baumzweigen gemachtes und mit Matten bedecktes Gemach; an diesen kühlen Ort begiebt sich die Familie während der Mittagshitze im Sommer."

אֲשֶׁר לוֹ] in seinem Kühlzimmer; vgl. über diese

Umschreibung des Possesivpronomens Ewald Kr. Gr. S. 583.

דְּבַר אֱלֹהִים לִי אֵלֶיךָ] Nach der Vorstellung des Concipienten dürfen diese Worte nicht als ein blosses Vorgeben oder gar als ein schändlicher Missbrauch des göttlichen Namens zur Begehung eines Mords betrachtet werden. Ehud war ein dem Volke von Jehova gesandter Retter (v. 15) und er handelt im Bunde mit Gott (v. 28); das Orakel, welches er empfangen und dem moabitischen König durch die That selbst verkündigt, bestand in dem Auftrage, den Bedrücker des Volkes Gottes umzubringen. Dass Eglon von seinem Sitze aufsteht, ist ein Zeichen der Ehrerbietung vor dem, dessen Wort ihm verkündigt werden soll.

V. 22. וַיֵּצֵא הַפַּרְשְׁדֹנָה] Die Bedeutung des Hapax legom. פַּרְשְׁדֹנָה, das vielleicht nicht einmal semitischen Ursprungs ist, kann schwerlich mehr ausgemittelt werden. Die alten Versionen bieten keine Hülfe. Der Syrer und Araber übersetzen es ganz willkürlich durch eilig; der Chaldäer: אוּכְלֵיהּ שְׁפִיךְ, *cibus ejus ejectus*, weil er es nach den rabbinischen Commentatoren für ein Compositum aus פֶּרֶשׁ Koth, und dem chaldäischen שְׁדָה, auswerfen, ansah. Neuere Interpreten sind ihm darin mit Unrecht gefolgt. Denn abgesehen davon, dass das Suffixum in dem Falle dabei stehen sollte, so steht das Genus des Verbums entgegen und überhaupt werden Feminina auf וֹנָה — nur von Adjectivis auf וֹן gebildet; Substantiva mit dieser Endung kommen nur im Pluralis vor (Ewald Schulgr. §. 254 und 258, 3). Die Form des Wortes und seine Verbindung mit יָצָא führen eher auf ein Masculin. mit *He locale*. Von dieser Ansicht ausgehend hält Maurer פַּרְשְׁדוֹן für ein substantivirtes Adjectiv *stercoreus* = *podex* (?) und

übersetzt: et exiit (הַחֵלֶב) per podicem. Allein dabei bleibt 1) die Einschaltung des ד unerklärt, 2) der Uebergang der Bedeutung *stercoreus* in die von *podex* ist gezwungen und 3) wird *He locale* nie gebraucht, um den Durchgang durch einen Ort, sondern um das Ziel einer Bewegung anzuzeigen und müsste also hier, wenn das Schwerdt das Subjekt von וַיֵּצֵא wäre, den Ort bezeichnen, wohin es beim Herauskommen aus dem Leibe gelangt sei. Dieselbe Einwendung trifft die, in etymologischer Hinsicht wenigstens, besser begründete Erklärung von Gesenius: und das Schwerdt ging zwischen den Beinen hervor; פַּרְשְׁדוֹן, wird hier vom arabischen פָּרְשֵׁד, die Füsse ausspreizen, abgeleitet, wobei ausser jenem Verstoss gegen die Syntax, auch der Gebrauch einer Wurzel, die offenbar einer spätern Periode der Sprachbildung angehört, in einer verhältnissmässig so alten hebräischen Schrift billig befremden muss. Ewald (Kr. Gr. S. 519) leitet von demselben arabischen Stammworte, sofern es auch ausbreiten, weitmachen bedeute (was nicht ganz sicher scheint), für פַּרְשְׁדוֹן die Bedeutung das Freie ab und übersetzt die Worte: und er ging hinaus ins Freie. Bei dieser Erklärung wird nun zwar die Bedeutung des *He locale* festgehalten, was nur möglich ist, wenn wir Ehud als Subjekt von וַיֵּצֵא annehmen, aber, ausser der höchst unsichern Etymologie von פַּרְשְׁדוֹן, gerathen wir dann in Verlegenheit wegen der Anfangsworte des folgenden Verses, welche denselben Gedanken nur mit dem Unterschiede wiederholen, dass für das dunkle פַּרְשְׁדֹנָה das eben so unverständliche מִסְדְּרוֹנָה gesetzt wird. Die Aehnlichkeit dieser beiden Versglieder ist übrigens so gross, dass man sich des Gedankens kaum erwehren kann, es seien hier zwei Lesarten aus einer doppelten Ur-

kunde zusammengeflossen oder das eine dieser Wörter sei ein altes Interpretament des anderen; dass sich davon weiter keine Spur findet, dürfte bei einem vereinzelten, wahrscheinlich architektonischen, vielleicht nicht einmal dem semitischen Sprachstamme angehörenden Ausdrucke nicht befremden. Die LXX scheinen wenigstens nur das Eine von beiden gelesen zu haben; denn der Cod. Alex. hat blos *καὶ ἐξῆλθεν 'Αὼδ εἰς τὴν προστάδα*, was eine Uebersetzung der Worte וַיֵּצֵא אֵהוּד הַמִּסְדְּרוֹנָה ist; indem auch der Chaldäer und Syrer מִסְדְּרוֹן durch ein Wort übertragen, welches Vorhalle, Säulengang bedeutet (Chald. אַכְסַדְרָא d. i. *ἐξέδρα*, Syr. כְּסוּסְטְרוֹן, *ξυστός*; das רושן des Arabers übersetzt zwar die lateinische Version der Lond. Polygl. ebenfalls durch *ad porticum*, aber unrichtig, denn das Wort, welches persischen Ursprungs ist, bedeutet ein Fenster und steht für das hebr. חַלּוֹן, Richt. 5, 28. 2 Kön. 1, 2). Der Cod. Vat. fügt zwar noch bei *καὶ διεξῆλθε τοὺς διαταγμένους*; dies ist aber nur eine verschiedene Uebersetzung der nämlichen Worte aus einem andern griechischen Interpreten, vgl. סָדַר *διατάσσειν*, שְׂדֵרָה *διάταξις* 1 Kön. 6, 9.

V. 23. הַמִּסְדְּרוֹנָה] Die Erklärung Säulengang beruht blos auf der Uebersetzung der beim vorigen Verse angeführten alten Versionen. Denn das Wort bedeutet der Etymologie nach nur einen Ort, wo etwas in Reihen steht. Dass es gerade Säulen gewesen seien, welche in Reihen standen und eine Vorhalle bildeten, ist eine eben so wenig erweisbare, als auch nur wahrscheinliche Annahme, wenn man die Localität der עֲלִיָּה, oben auf dem Dache des Hauses, im Auge behält. Mit gleichem Recht verstanden einige hebräische Ausleger, deren Erklärung Kimchi anführt, unter מִסְדְּרוֹן, doch wahrscheinlich nur, um die Uebersetzung des Chaldäers אַכְסַדְרָא, *ἐξέδρα*

mit der Etymologie des hebräischen Worts in Uebereinstimmung zu bringen, einen **Vorsaal**, in welchem die Leute auf **Reihen von Sitzen** (סְדָרִים סְדָרִים) die Audienz des Königs erwarteten. Ein solches Vorzimmer werden wir indessen eben so wenig auf dem Dache suchen, als eine Säulenhalle. Uebrigens sehen wir aus v. 24, dass die Alijah selbst zwei Abtheilungen hatte, eine **vordere**, deren Thüre die Hofleute verschlossen fanden und eine **hintere** (חֲדַר הַמְּקֵרָה), die zum Privatgebrauche des Königs diente. Am einfachsten scheint, an eine **Reihe von Stufen** oder an eine **Treppe** zu denken, welche von dem Söller ins Innere des Hauses oder auf die Strasse führte. Denn es muss ein Ort gemeint sein, der unmittelbar an der עֲלִיָּה lag, weil Ehud von da aus die Thüre derselben verriegeln konnte, also entweder die Stiege oder der die עֲלִיָּה umgebende freie Theil des platten Daches.

וַיִּסְגֹּר — בַּעֲדוֹ] er schloss **hinter ihm** zu, nicht **hinter sich**, wie Neuere unrichtig übersetzt haben. Die Präposition בַּעַד, deren verschiedenartige Bedeutungen noch immer nicht in eine organische Einheit verbunden und aus einer sicheren Grundbedeutung folgerecht entwickelt sind, *) giebt mit Verbis verbunden, die **Schliessen** bedeuten, denselben den Sinn des **Einschliessens**, **Verschliessens**. Vgl. unten 9, 51, וַיִּסְגְּרוּ בַּעֲדָם sie schlossen sich ein (in den

---

*) Als primitive Bedeutung wird gewiss richtiger mit **Gesenius** und **Kosegarten** (Berlin. Jahrb. f. Wissensch. Krit. 1834, S. 829) die durch das Arabische verbürgte von **post**, als mit **Winer** und **Maurer** (zu Genes. 26, 8) die von **circa**, **circum** angenommen. Vgl. die scharfsinnigen Bemerkungen **Böttchers** in **Winers** kr. Journ. f. Theol. B. VII, S. 439 f.

Thurm); 2 Kön. 4, 4. וְסָגַרְתְּ הַדֶּלֶת בַּעֲדֵךְ und schliesse die Thüre hinter dir zu, d. i. schliesse dich ein. Das Suffixum hat blos reflexive Kraft, wenn der Zuschliessende drinnen bleibt und sich selbst einschliesst; so in den beiden angeführten Stellen. Dagegen ist es nie Reflexivum, wenn derjenige, der zuschliesst, von dem der eingeschlossen wird, verschieden ist: dies erhellt deutlich aus Genes. 7, 16, וַיִּסְגֹּר יְהוָה בַּעֲדוֹ. Hinter jemanden zuschliessen, den man hinausgeführt hat, heisst סָגַר אַחַר פ׳ vgl. 2 Sam. 13, 17. 18.

וְנָעָל] Das Präterit. mit Vav steht von diesem Verbum, hier und 2 Sam. 13, 18, gegen die Regel in der Bedeutung des Aorists, vielleicht weil kein Futurum davon gebildet wurde. Die Art, wie die Thüren verschlossen wurden, dürfte nicht sehr verschieden sein von derjenigen, die wir auch bei Homer (Od. I, 441. IV. 802. XXI, 46. 247) antreffen. Ein inwendig angebrachter Riegel wurde, wenn man das Zimmer verliess, mittelst eines Schlüssels, מַפְתֵּחַ, d. i. eines Hakens, der durch eine Oeffnung der Thüre in den Riegel eingriff, vorgeschoben und, wenn man öffnen wollte, wieder zurückgezogen. Vgl. Voss zu Arat. S. 37. Rosenmüller A. u. N. Morgenl. II. S. 323. Da die Hofleute die Thüre verschlossen fanden, mussten sie denken, Eglon werde inwendig den Riegel vorgeschoben haben und wolle nicht gestört sein. Endlich, des langen Wartens überdrüssig und Verdacht schöpfend, öffnen sie die Thüre mit demselben Schlüssel, den Ehud zum Verschliessen gebraucht hatte und der wahrscheinlich neben der Thüre hing. Man sieht aus dieser Darstellung, dass man gar nicht anzunehmen braucht, Ehud habe die Thüre erst von innen verriegelt und sei dann durch einen andern Ausgang entwichen, was übrigens mit den ausdrück-

lichen Worten des Verfassers, welcher den Ehud zuerst hinausgehen und dann verriegeln lässt, in Widerspruch stände.

V. 24. אַךְ מֵסִיךְ הוּא אֶת רַגְלָיו] ohne Zweifel bedeckt er seine Füsse, d. i. er verrichtet seine Nothdurft. Diese euphemistische Umschreibung kommt blos noch 1 Sam. 24, 4 vor. Bei unserer Stelle sind alle alte Uebersetzer in der angegebenen Deutung einstimmig, nur Joseph, Archäol. V. 4. 2 scheint die Formel für eine Umschreibung des Schlafens zu halten; dagegen Arch. VI. 13. 4 deutet er sie in der zweiten Stelle, 1 Sam. 24, 4 auf die obige Weise, während diesmal der Syrer und Araber sie durch „schlafen" übersetzen, wogegen Gesenius (Wb. unt. סָכַךְ) mit Recht bemerkt, dass zu Bezeichnung des Schlafens keine Umschreibung und kein Euphemismus nöthig gewesen wäre. R. Levi: כִּי דֶרֶךְ מִי שֶׁהוּא נִפְנֶה לְסַכֵּךְ רַגְלָיו בְּבִגְדוֹ וְיַעֲשֶׂה מֵהֶם כְּמוֹ אֹהֶל. Damit vergleiche man was Burkhardt (Reise n. Syr. S. 841 d. Uebers.) sagt: „Ein anderes Mal stellte ich mich, als ginge ich zur Seite um eines natürlichen Bedürfnisses willen und legte mich dann nach arabischer Art nieder versteckt unter meinem Mantel." S. Ebendens. S. 736.

V. 25. עַד בּוֹשׁ] Dieselbe Formel findet sich noch in zwei andern Stellen: 2 Kön. 2, 17, „und sie drangen in ihn mit Bitten" עַד בּוֹשׁ, und 2 Kön. 8, 11 „und er (Elisa) heftete sein Antlitz auf ihn" עַד בּוֹשׁ. An allen drei Orten übersetzt der Chald. עַד סַגִּיא *ad multum*, i. e. diu, was einen passenden Sinn giebt; es frägt sich aber ob derselbe mit den sonstigen Bedeutungen des Verb. בּוֹשׁ vereinbar sei. Von diesen letzteren ausgehend hat man עַד בּוֹשׁ erklären wollen: bis zur Beschämung d. h. bis man die Grenzen des Schicklichen überschritt und sich schämen musste, eine Hand-

lung weiter fortzusetzen. Demzufolge könnte man in unserer Stelle וַיָּחִילוּ עַד בּוֹשׁ auch übersetzen: „sie schämten sich endlich länger zu warten. Allein in den beiden anderen Stellen, z. B. 2 Kön. 2, 17 geht diese Deutung der Formel nicht an; denn da sind es nicht die Prophetenschüler, die sich eines längern Bittens schämten, sondern der Prophet selbst, sich noch länger bitten zu lassen. Desswegen hat auch De Wette hier die Worte וַיִּפְצְרוּ בוֹ עַד בּוֹשׁ durch: sie drangen in ihn, bis er verlegen ward, übersetzt, worin Gesenius (W. B. unter בּוֹשׁ) ihm beistimmt. Auf dieselbe Weise muss man sich in der dritten Stelle 2 Kön. 8, 11 behelfen. Sollte aber, wenn dies der Sinn jener Worte wäre, bei בּוֹשׁ nicht das Suffixum (עַד בּוֹשׁוֹ) stehen? Da sich eine Ellipse nicht wol annehmen lässt, so könnte man noch eher vermuthen, der Ausdruck bis zur Beschämung sei zu einer Formel geworden, mit welcher überhaupt ein langes, das ziemliche Maas überschreitende Anhalten in einer Handlung bezeichnet wurde, bedeute also soviel als: über die Massen lange. Mehr Wahrscheinlichkeit hat indessen für mich die Ansicht älterer Lexicographen, z. B. Castelli's, dass es zwei in ihren Grundbedeutungen gänzlich verschiedene Stämme בּוֹשׁ gegeben habe, deren einem sowol der Inf. Cal בּוֹשׁ in den drei oben genannten Stellen, als das Poel בֹּשֵׁשׁ Exod. 32, 1. Richt. 5, 28 angehöre. Das letztere hat unzweifelhaft die Bedeutung säumen, zögern und steht daher Richt. 5, 28 in Paralellismus mit אֵחֵר. Man hat zwar versucht, auch diese Bedeutung mit derjenigen des bekannten Verb. בּוֹשׁ in Zusammenhang zu bringen. Insofern nämlich בּוֹשׁ häufig vom betrogen werden in einer Hoffnung, von einer zu Schanden gewordenen

Erwartung steht, so wollte man בּוֹשֵׁשׁ als ein Pilel mit causativem Sinne die Hoffnung eines zu Schanden machen, ihn in seiner Erwartung betriegen, betrachten, was aber weder mit der Construction dieses Verb. (Infinitiv mit לְ) noch mit dessen aus dem Zusammenhange sichern Bedeutung recht verträglich scheint, da es nicht von dem gebraucht ist, der die Erwartung eines Andern täuscht, d. h. nicht erfüllt, sondern blos von dem, der sie hinhält und länger, als man meinte, auf sich warten lässt. Es dürfte daher rathsamer sein, eine von בּוֹשׁ, sich schämen, verschiedene Stammform anzunehmen, die wahrscheinlich im Cal spätsein, im Poel בּוֹשֵׁשׁ, es spät werden lassen, zögern bedeutete. Dann ergäbe sich der Sinn von עַד בּוֹשׁ von selbst, als: „bis zum Spätsein = sehr lange. Etwas Aehnliches muss Josephus darunter verstanden haben, wenn er Alterth. V. 4. §. 3 unsere Stelle folgendermassen umschreibt: *οἱ δὲ περὶ τὸν Ἐγλῶνα πολὺν μὲν χρόνον ἠγνόουν τὸ συμβεβηκὸς αὐτῷ πάθος, ἐπεὶ δὲ πρὸς ἑσπέραν ἦν κ. τ. λ.* Wenn endlich Kimchi zu 2 Kön. 2, 17 und Jarchi zu 2 Kön. 8, 11 בּוֹשׁ durch בֹּשֵׁשׁ erläutern, so wollten sie damit eben andeuten, dass jenes in diesen Stellen die Bedeutung des letzteren habe und also ein Zögern oder eine lange Dauer bezeichne.

נֹפֵל אַרְצָה] Das Part. Poel der Verba intr. ist sowol Präs. als Präterit.; daher מֵת sterbend und gestorben, נֹפֵל fallend und gefallen = liegend, 1 Sam. 5, 3. 31, 8. Deut. 21, 1.

V. 26. עַד הִתְמַהְמְהָם] während ihres Zögerns; עַד eigentlich die Fortdauer, dann als Präpos. so lange als, während und bis. Ewald Kr. Gr. S. 604.

הַשְּׂעִירָתָה] Ausser dem bekannten idumäischen Ge-

birge Seir kömmt noch ein הַר שֵׂעִיר auf der Nordgrenze des Stammes Juda, Josua 15, 10 vor; von beiden verschieden ist das hier erwähnte Seirah, welches nach v. 27 ein Ort im Gebirge Ephraim gewesen sein muss, von welchem aber sonst nichts bekannt ist.

V. 27. וַיִּתְקַע בַּשּׁוֹפָר] Joseph Alterth. V. 4. §. 3. *καὶ διέπεμπον εἰς τὴν χώραν τοὺς ἀποσημαίνοντας κέρασιν ὀΐων, τούτοις γὰρ συγκαλεῖν τὸ πλῆθος πάτριον ἦν.* LXX: *καὶ ἐσάλπισεν ἐν κερατίνῃ.* Vgl. unten 6, 34.

V. 28. וַיִּלְכְּדוּ וגו׳] Die Hebräer schnitten den Moabitern, welche in Jericho und wahrscheinlich bei הַפְּסִלִים (vgl. v. 19) Besatzungen hatten, den Rückweg über den Jordan in ihre Heimath ab.

V. 29. כָּל־שָׁמֵן] Lauter fette, d. i. fleischige, muskulöse, starke Leute. Vgl. über die Verwandtschaft dieser Bedeutungen Gesenius zu Jes. 10, 16. Der Chald. כָּל־אֵימְתָן *omnem formidabilem;* der Syrer כל עתידא *omnem paratum s. accinctum,* wofür aber nach der sehr wahrscheinlichen Vermuthung Michaelis (in seiner Ausg. v. Castelli Lex. Syr.) עתירא zu schreiben ist, weil der Arab., der meist der syrischen Uebersetzung folgt, שָׁמֵן durch reich übersetzt, eine Bedeutung, die das hebräische Wort nach der Analogie von דָּשֵׁן, מֵחַ, allerdings haben könnte, die aber in diesem Zusammenhange unpassend ist.

V. 31. Die Zeit Samgars wird im Lied der Debora 5, 6 als eine Zeit der tiefsten Erniedrigung, Muthlosigkeit und Schwäche für Israel geschildert; es scheint demnach nicht, dass Samgar eine vollständige Befreiung der Nation vom Joche der Philistäer zu Stande brachte, sondern er mag ein dem Simson ähnlicher, durch physische Stärke und persönlichen

Muth sich auszeichnender Held gewesen sein, der den Philistäern in einzelnen abenteuerlichen Unternehmungen vielfachen Schaden zufügte, ohne dass es auf das Gesammtwohl der Nation grossen Einfluss hatte. So hat denn auch die hier erzählte Heldenthat viel Aehnlichkeit mit der berüchtigten Niederlage, welche Simson mit dem Eselskinnbacken unter den Philistäern anrichtete, 15, 15, und es ist ein ganz verkehrtes Bestreben, wenn man das Ausserordentliche dieser That, das sie eben zu einem Gegenstande der freilich gern übertreibenden Volkssage machte, dadurch wegzuschaffen sucht, dass man den Samgar nur zu einem Anführer einer Schar von Landsleuten machen will, mit deren Hülfe er sie vollbracht habe.

מַלְמַד] מַלְמָד oder besser מַלְמֵד, da Nomina wie מַלְאָךְ und מַשְׁאָב selten sind, sondern wenn die erste Sylbe Patach hat, die Endsylbe in der Regel mit Zere punctirt wird, vgl. מַפְתֵּחַ, מַזְמֵרָה u. a. (Ewald Schulgr. §. 213) bedeutet ein Instrument zum Abrichten der Rinder, von לִמֵּד lehren, von Thieren, abrichten, gewöhnen (vgl. Jerem. 31, 18 עֵגֶל לֹא לֻמָּד Hose. 10, 11 עֶגְלָה מְלֻמָּדָה), daher einen Ochsen stecken, welchen Maundrell als einen Stock von ungefähr acht Fuss Länge beschreibt, dessen dünnes Ende in eine Spitze zulief, mit welcher beim Pflügen die Ochsen gestachelt wurden, während am andern beinah sechs Zoll dicken Ende eine eiserne Hacke befestigt war, um damit die Erde, die sich an den Pflug hängt, abzustossen. Vgl. Rosenmüller A. und N. Morgenl. III. S. 21. Mit einem solchen Ochsenstachel, *βουπλήξ*, schlug einst, nach Homer, Il. VI, 135, der Edonerfürst Lykurgos den Dionysos und sein Gefolge in die Flucht. S. Bochart's Hieroz. I. p. 385.

וַיּוֹשַׁע גַּם הוּא אֶת י׳] Der Verfasser scheint mit diesen

Worten andeuten zu wollen, dass Samgar gleichzeitig mit Ehud dem Volke wider seine Feinde Dienste leistete. Dass er ihn wenigstens nicht als Nachfolger Ehuds im Richteramte betrachtete, geht daraus hervor, dass er die im folgenden Kapitel erzählten Begebenheiten nicht an seinen, sondern an Ehuds Tod anknüpft.

Viertes Kapitel.

Nach Ehuds Tod fielen die Israeliten wieder von Jehova ab, und nun liess er sie zwanzig Jahre lang von dem canaanitischen Könige Jabin und dessen Feldherrn Sissera hart bedrängt werden (v. 1—3). Zu dieser Zeit war die Prophetin Debora Richterin in Israel (vs 4, 5). Diese gebietet dem Barak, aus dem Stamme Naphthali, mit 10,000 Mann von den Stämmen Naphthali und Sebulon den Sissera zu bekriegen, (v. 6, 7); Barak, ein Repräsentant der feigherzigen Stimmung, die sich zu dieser Zeit der Hebräer bemeistert hatte, will dies nur in dem Falle thun, wenn Debora mitziehen würde. Sie verspricht es, weissagt ihm aber, dass zur Strafe für seinen Kleinmuth nicht ihm, sondern einem Weibe der Ruhm des Sieges zu Theil werden solle. Hierauf versammelt sich das Heer auf dem Berge Thabor (v. 8—11). Sissera zieht mit einer bedeutenden Streitmacht in die Ebene Jisreel; aber Jehova streitet für sein Volk und die Feinde fliehen; Sissera entkommt zu Fuss (v. 12—16). Jael, das Weib des mit Jabin befreundeten Keniters Heber, nimmt den Erschöpften in ihrem Zelte auf und reicht ihm einen Labetrunk; aber als er in Schlaf versunken war, durchbohrt sie sein Haupt mit einem Zeltpflocke, und als Barak, im Nachsetzen des Feindes begriffen, zu ihr kömmt, zeigt sie ihm frohlockend den Getödteten (v. 17—22). Nach diesem Siege gewannen die Israeliten die Oberhand über den Jabin, den sie allmälig ganz vernichteten (v. 23, 24).

V. 2. יָבִין] Einen König dieses Namens, der seine Residenz ebenfalls in Chazor hatte und Oberhaupt al-

ler canaanitischen Fürsten im Norden von Palästina war, soll nach Jos. 11, 10 ff. schon Josua bezwungen und seine Stadt eingeäschert haben. Die übrigen festen Plätze dieses Distrikts habe er zwar eingenommen, sie aber nicht verbrannt wie Chazor, sondern sich damit begnügt, ihre Einwohner niederzumachen und ihre Habe zu plündern. Wenn nicht die in den eilf ersten Kapiteln des B. Josuas geschilderten Feldzüge einen durchaus unhistorischen Charakter trügen, — wie denn schon die schöne Ordnung, in welcher die Eroberung zuerst des Südens, dann des Nordens des Landes vor sich geht und der Parallelismus, dass alle Fürsten der Südgegend dem Panier des Königes von Jerusalem folgen, so wie die des Nordens dem des Königes von Chazor, so dass zwei Hauptschlachten über das Schicksal des ganzen Landes entscheiden, sich als das Produkt einer die Verhältnisse der mannigfaltig sich gestaltenden Wirklichkeit in einfache Verstandesformen zwängenden Reflexion ankündigen, — so könnte man sich allenfalls den Ausweg gefallen lassen, den Dereser zu unserer Stelle, Rosenmüller Alterth. II. 2. S. 56 und die meisten älteren Interpreten einschlugen, dass der Name Jabin ein allgemeiner Name der Chazoritischen Fürsten gewesen sei, die sich nach jener durch Josua erlittenen Niederlage wieder erholt, ihre Stadt neu aufgebaut und über die verweichlichten Israeliten die Oberhand erhalten hätten. So aber ist es bei weitem wahrscheinlicher und hat die Analogie ähnlicher Fälle für sich, dass jene angebliche Eroberung von Chazor durch Josua ein erdichtetes Factum, und der Name Jabin aus der späteren Zeit in jene frühere hineingetragen ist. Vgl. Hasse, Aussichten zu künftigen Aufklärungen über das A. T., S. 129, Maurer zu Jos. 11, 11 (S. 120).

בְּחָצוֹר] Der schmale Thalgrund, welchen der Jordan von seiner Quelle bis zum See Tiberias durchströmt, ist auf der Westseite von einer Hügelreihe begrenzt, die sich vom Anti-Libanon aus in südwestlicher Richtung hinabzieht und sehr wahrscheinlich das Jos. 20, 2 erwähnte Gebirg Naphthali ist, heutzutage Dschebel Szaffad (Burkh. S. 555 und Gesen. Anm. S. 1055). Auf diesem Gebirg lag Kedesch, der Wohnort des Barak (Jos. 20, 7), und mit Kedesch wird 2 Kön. 15, 29 und Josephus Alterth. IX. 11. §. 1 Chazor, die Residenz Jabins, so verbunden, dass man auf eine Nachbarschaft dieser beiden Orte zu schliessen berechtigt ist. Josephus a. a. O. sagt noch bestimmter, Chazor liege über dem See Samochonitis, einem Sumpfe, der Jos. 11, 5. 6 unter dem Namen מֵי מֵרוֹם vorkommt, im Sommer gewöhnlich trocken ist und blos im Frühling beim Schmelzen des Schnees auf dem Libanon sich mit Wasser anfüllt (Rosenm. Bibl. Geogr. II. S. 175); der Jordan durchfliesst ihn, bevor er in den See von Tiberias fällt. Die gleich hierauf als Wohnort des Sissera genannte Stadt חֲרֹשֶׁת הַגּוֹיִם scheint in der Nähe der beiden vorigen gelegen zu haben. Den Beinamen הַגּוֹיִם, der Heiden, führte die Stadt vermuthlich aus demselben Grunde, weshalb der ganze Distrikt, in welchem sich jene drei Orte befanden, bei Jesaj. 8, 23 den Namen גְּלִיל הַגּוֹיִם führt, weil nämlich ein grosser, vielleicht der grösste Theil der Bewohner, aus Heiden bestand (Gesen. Comment. z. Jesaj. Th. I. S. 350).

V. 3. Die Zahl der 900 Streitwagen, welche Josephus (Alterth. 5, 5, 1) gar auf 3000 vermehrt, scheint übertrieben, wie denn die Zahlangaben überhaupt in den historischen Büchern wenig sichere Gewähr haben. Eine andere Schwierigkeit entsteht aus der

gebirgigen Beschaffenheit des Bodens in jenen nördlichen Gegenden Palästinas, welche der Haltung und dem Gebrauch selbst einer mässigen Anzahl solcher Kriegswagen geradezu entgegen zu sein scheint. Man muss indessen bedenken, dass Jabin das Oberhaupt aller Canauäer in Nordpalästina, also auch der Bewohner der Ebene Jisreel, welche den Hebräern eben durch ihre Streitwagen furchtbar waren (Jos 17, 16), scheint gewesen zu sein. So viel Geschichtliches dürfte nämlich doch in der Jos. 11 enthaltenen Schilderung der Macht jenes angeblich ältern Jabins liegen; denn auch 5, 19, wo von Königen in der Mehrzahl die Rede ist, scheint auf einen Bund canaanitischer Fürsten, welche gegen Barak auszogen, hinzudeuten. Man braucht also die, jedenfalls bedeutende, Anzahl von Streitwagen, welche die Hauptstärke von Sisseras Heere ausmachten, nicht in den engen Raum der von ihm bewohnten Gebirgsstadt zusammen zu drängen, obgleich dies nach v. 13 die Vorstellung des Concipienten gewesen zu sein scheint, sondern man kann sie füglich unter seine Verbündete in den Städten der jisreelitischen Thalebene, wo dann auch der Kampf selbst auf einem dazu geeigneten Terrain stattfand, vertheilen.

וְהוּא לָחַץ] Der Ausdruck לָחַץ involvirt nicht nothwendig den Begriff einer vollkommenen Unterdrückung, bei welcher alle politische Unabhängigkeit verloren geht; vgl. 1, 34. 10, 12. Denn nach v. 4 hatten die Israeliten doch ihre eigene Rechtspflege.

V. 4. אִשָּׁה נְבִיאָה] Ein gottbegeistertes Weib, das, vom רוּחַ יְהוָֹה beseelt, im Namen Jehovas Befehle ertheilt (v. 6.) und die Zukunft voraussagt (v. 9, 14). Eine blosse Sängerin kann נְבִיאָה weder hier, noch sonst in einer Stelle bedeuten, womit indessen nicht geläugnet werden soll, dass die begeisterten Gesänge, welche v. 5 der Debora und Exod.

15 der Miriam beigelegt werden, nicht als eine Wirkung der die beiden Sängerinnen belebenden Gotteskraft seien betrachtet worden. Das religiöse Ansehen und der politische Einfluss, den Debora unter ihrem Volke besass, mögen wol auf denselben psychologischen Gründen beruhen, wie das Auftreten und die Wirksamkeit prophetischer Frauen bei andern alten Nationen, z. B. der Brukterischen Jungfrau Velleda bei den alten Germanen (vgl. Tacit. Hist. IV 61. 65. Rühs, Erläuter. der zehn erst. Kap. v. Tacit. Germ. S. 257 ff.), nur dass bei dem verschiedenen Grade religiöser Ausbildung und bei den Differenzen klimatischer und nationaler Verhältnisse dieselbe psychologische Erscheinung bei verschiedenen Völkern sich nothwendig anders modificiren musste.

אֵשֶׁת לַפִּידוֹת] Das Weib des Lapidoth; vgl. 2 Kön. 22, 14 חֻלְדָּה הַנְּבִיאָה אֵשֶׁת שַׁלֻּם. Mit Unrecht haben ältere Ausleger לַפִּידוֹת für den Namen eines **Orts** genommen; Männernamen mit femininer Pluralendung kommen auch sonst vor, wie שְׁלוֹמוֹת 1 Chron. 23 9 מְרֵמוֹת Esr. 8, 33, מִקְלוֹת 1 Chron. 27, 4 u. a. m.

V. 5. Sie hatte ihre Wohnung unter der Palme, die von ihr später den Namen **die Palme Deboras** trug. יוֹשֶׁבֶת ist hier nicht blos von dem **zu Gericht sitzen** zu verstehen, sondern von der bleibenden Wohnstätte, wie יוֹשֵׁב v. 3. — **Ramah** lag etwa zwei Stunden nördlich von Jerusalem auf dem höchsten Gipfel einer Bergreihe (daher רָמָה die **Hohe**) im St. Benjamin; andere zwei Stunden nördlich von Ramah lag die ephraimitische Grenzstadt **Bethel** (vgl. zu 1, 22). Ramah wird auch 1 Sam. 1, 1 auf das **Gebirg Ephraim** versetzt, obgleich es im St. Benjamin lag, vgl. 2 Chron. 13, 4, wo ein **Berg Zemaraim** auf dem **Gebirg Ephraim** erwähnt wird, während eine gleichnamige Stadt nach Jos. 18, 22 dem St. Ben-

jamin angehört. Es erhellt hieraus mit ziemlicher Gewissheit, dass auch die über die Grenze des St. Ephraim hinaus sich südlich bis nach Jerusalem ziehenden Berge den Namen Gebirg Ephraim behalten haben.

V. 6. מִקֶּדֶשׁ נַפְתָּלִי] Ueber Kedesch s. zu v. 1; der Zusatz Naphthali dient dazu, dies Kedesch von zwei andern gleichnamigen Orten in den Stämmen Juda und Isaschar zu unterscheiden.

הֲלֹא] s. v. a. הִנֵּה, nur lebhafter, die Aufmerksamkeit erregender, vgl. v. 14. Ges. Lehrgb. S. 834.

וּמָשַׁכְתָּ] Die verschiedenen Erklärungsversuche dieses sehr schwierigen Ausdrucks, der noch 20, 37 und Exod. 12, 21 so absolut gesetzt vorkömmt, sind folgende: 1) einige Ausleger, welche die gewöhnlichste Bedeutung von מָשַׁךְ, ziehen, festhalten wollen, ergänzen als Objekt das folgende עֲשֶׂרֶת אֲלָפִים אִישׁ und übersetzen: „Ziehe (zu dir oder an dich) und nimm 10,000 Mann." Man könnte zur Rechtfertigung anführen, dass מָשַׁךְ gleich im folgenden Verse offenbar in diesem Sinne stehe, allein es spricht dagegen, dass dann die Worte בְּהַר תָּבוֹר besser am Ende stünden („ziehe an dich 10,000 Mann und nimm sie mit dir auf den Berg Thabor") und dass wir mit dieser Auslegung bei der andern Stelle c. 20, 37 nicht ausreichen. 2) Andere, wie z. B. Clericus und Schulz, verglichen die Verbindung מָשַׁךְ הַיּוֹבֵל oder מָשַׁךְ בְּקֶרֶן הַיּוֹבֵל Exod. 19, 13. Jos. 6, 5, das Jobelhorn blasen, eigentlich langgezogene Töne darauf geben, und nahmen dann eine Ellipse von קֶרֶן oder שׁוֹפָר an, da im Chald. auch das letztere Wort mit נְגַד, welches dem hebräischen מָשַׁךְ entspricht, verbunden wird (נְגַד שׁוֹפְרָא Targ. Ex. 19, 13). Allein, wenn gleich diese Erklärung an c. 3, 27, wo Ehud das Volk ebenfalls durch Trompetenschall zusammenruft, einen Haltpunkt zu gewinnen scheint, so ist

doch auf der andern Seite die Annahme einer solchen Ellipse allzu gewagt und der Begriff des Zusammenrufens eines Kriegsheers auf c. 20, 37 nicht anwendbar. 3) Gesen. und Winer in ihren Wörterbb. wollen dem מָשַׁךְ die Bedeutung „sich auseinander dehnen, sich ausbreiten," leihen und berufen sich dabei auf die chaldäische Uebersetzung, welche an beiden Stellen מְשַׁךְ durch אִתְנְגַד erklärt, welches sich ausbreiten bedeutet und auch wol für das hebräische פָּשַׁט steht (z. B. 1 Sam. 23, 27). Allein a) soll der Berg Thabor, wie sich aus dem Folgenden zeigt, nicht Kampfplatz, sondern blos Sammelplatz für das Heer sein, zu dessen Ausbreitung sich übrigens sein Gipfel nicht eben sehr geeignet hätte. b) Man müsste wegen des folgenden לָקַחְתָּ ein *ὕστερον πρότερον* annehmen; und c) in der andern Stelle 20, 37 entstünde eine Tautologie mit dem vorhergehenden וַיִּפְשְׁטוּ. — 4) Maurer endlich hat die früher von Schnurrer (Dissert. phil. crit. p. 67), dann von Gesen. im grössern Wörterb. angedeutete, aber gleich wieder aufgegebene Deutung wieder aufgenommen, nach welcher מָשַׁךְ בְּ in seiner ersten Bedeutung „etwas ergreifen und festhalten" gefasst und die Stelle übersetzt wird: Geh und besetze den Berg Thabor. Vgl. Richt. 5, 14. מֹשְׁכִים בְּשֵׁבֶט סֹפֵר, die den Führerstab halten. Dass diese Uebersetzung einen höchst passenden Sinn gebe, wird Niemand läugnen; nur sollte sie auf die andere Stelle 20, 37 auch anwendbar sein. Gesenius, weil er dies nicht für möglich hielt, gab daher diese Erklärung wieder auf. Wenn dagegen Maurer bei der letzteren Stelle den Accusat. אֶת הָעִיר, der von וַיַּךְ abhängt, auch auf וַיִּמְשֹׁךְ beziehen will (er besetzte und schlug die ganze Stadt —), so bedachte er nicht, dass מָשַׁךְ in diesem Sinn mit der Prä-

position בְּ construirt wird. Es bleibt uns endlich 5) noch die von L. De Dieu zu Jerem. 5, 8 vorgetragene, von neuern Erklärern, mit Ausnahme Rosenmüllers zu Exod. 21, 12, meist unberücksichtigt gebliebene, Erklärung zu prüfen übrig, die, so wenig sie auch auf den ersten Anblick ansprechen mag, sich doch nach sorgfältiger Erwägung als die richtigste bewähren dürfte und auch neulich an Böttcher, Proben a. t. Schrifterklärung S. 162, einen Vertheidiger gefundon hat. Wir wollen De Dieu's eigene Worte hersetzen: „*Ut autem, quid per* מֹשְׁכִים *hic intelligamus, appareat, monemus verbum* מָשַׁךְ *quum absolute usurpatur, significare sæpe* protractionem pedis, productionem gressus, *atque esse idem quod* ire, incedere, progredi. Nun werden als Beweisstellen für diese Bedeutung angeführt Genes. 37, 29, Exod. 12, 21. Deut. 21, 3. Richt. 4, 6. 20, 37. Hiob. 21, 33. Von diesen Stellen sind nun offenbar Genes. 37, 29. Deut. 21, 3, vielleicht auch Hiob 21, 33 mit Unrecht hieher gezogen worden, da die gewöhnliche transitive Bedeutung von מָשַׁךְ, ziehen, vollkommen befriedigt. Dagegen dürfte für Exod. 12, 21, Richt. 4, 6. 20, 37, wo מָשַׁךְ absolut steht, jene intransit. Bedeutung sich sehr empfehlen, zumal sie durch folgende Gründe sich noch weiter unterstützen lässt: a) sie hat die Autorität der LXX für sich, welche in vier dieser Stellen מָשַׁךְ durch *πορεύεσθαι* oder *ἀπελθεῖν* übersetzen, nämlich Exod. 12, 21 *ἀπελθόντες λάβετε*, Richt. 4, 6. *καὶ ἀπελεύσῃ εἰς ὄρος Θάβωρ*, 20, 37 im Cod. Alex. *καὶ ἐπορεύθη τὸ ἔνεδρον*, Hiob 21, 33, *καὶ ὀπίσω αὐτοῦ πᾶς ἄνθρωπος ἀπελεύσεται*. b) Wenn man אִתְנְגִיד, womit der Chald. מָשַׁךְ in den meisten Stellen übersetzt, durch sich ausbreiten erklärt, so beruht dies einzig darauf, dass dies Wort Richt. 20,

37 und 1 Sam. 23, 27 für das hebräische קְשַׁט steht, und man dann die Bedeutung dieses letzteren auf das erstere übergetragen hat. Nun aber steht אִתְגִּיד am gewöhnlichsten für גָּוַע (Genes. 25, 7. Hiob 14, 10), auch für נִסְפָּה (Sprichw. 13, 23) und הִנָּתֵק (Jos. 4, 18. 8, 16), überall in der passiven Bedeutung w e g g e r i s s e n, w e g g e n o m m e n w e r d e n (daher s t e r b e n), woran sich als reflexive am natürlichsten die von s i c h l o s r e i s s e n (*proripere se*), w e g g e h e n, u m s i c h a n e i n e n O r t z u b e g e b e n, anreiht. In diesem Sinn scheint das Wort Richt. 4, 6 und 20, 37 zu stehen, in welchem Fall der Chald. mit der LXX übereinstimmen würde. c) Im Sprachgebrauch der Talmudisten wird מְשַׁךְ sowol mit dem Accus. als mit אַחַר verbunden, im Sinne von g e h e n, n a c h f o l g e n gebraucht, z. B. משך אחר תענוגים er geht den Lüsten nach (B u x t o r f Lex. Talm. f. 1273). d) Auch das dem מְשַׁךְ entsprechende chaldäische נְגַד kommt in der intransitiven Bedeutug g e h e n, s i c h w o h i n b e g e b e n, e i l e n vor, (vgl. B u x t o r f L. Talm. f. 1293) wozu noch die Analogien aus dem Arabischen kommen, wo in den Stammwörtern גרב und חלב ein ähnlicher Uebergang der Bedeutung stattfindet, s. S c h u l t e n s Animadv. philol. ad Jer. V. 8. e) Endlich kann man auch den analogen intransitiven Gebrauch des deutschen z i e h e n für s i c h w o h i n b e g e b e n, so wie des lateinischen t e n d e r e, c o n t e n d e r e *in aliquem locum* anführen. Auf diese etymologische Rechtfertigung gegründet ergäbe sich somit für unsere Stelle folgender Sinn: „A u f ! z i e h ' h i n a u f d e n B e r g T h a b o r u n d n i m m m i t d i r = i n d e m d u m i t d i r n i m m s t 10,000 M a n n a u s d e n S t ä m m e n N a p h t h a l i u n d S e b u l o n." Die Verbindung von מְשַׁךְ mit בְּ darf nicht auffallen, da selbst עָלָה mit dieser Prä-

position verbunden wird, vgl. Ps. 24, 3. Ueber 20, 37 s. die Anmerk. daselbst.

בְּהַר תָּבוֹר] Der Berg Thabor, auf welchem Barak sein Heer versammeln sollte, liegt am nordwestlichen Ende der grossen Ebene Esdrelon, welche die vom Libanon sich westlich herabziehende Gebirgskette durchschneidet und sich vom Vorgebirge Karmel in südöstlicher Richtung bis zum Jordan erstreckt. Er steht fast ganz isolirt und ragt über alle benachbarten Gipfel hinaus. Nach Burkhardt (Reise in Syrien, S. 579) hat er die Form eines abgeschnittenen Kegels und ist bis an die Spitze mit einem Walde von Eichen und wilden Pistazien bewachsen. Der Gipfel ist eine ovale Ebene, die man in einer halben Stunde umgehen kann. Von der Spitze geniesst man einer herrlichen Aussicht. Da der Berg blos von der Nordseite bestiegen werden kann, so war der Platz für Barak sehr gut gewählt, sofern er dort vor einem plötzlichen Ueberfall gesichert, die Bewegungen des feindlichen Heers beobachten und den günstigen Augenblick zum Angriffe abwarten konnte.

V. 7. אֶל נַחַל קִישׁוֹן] Der Kischon entspringt am Fusse des Thabor, fliesst durch die Ebene Esdrelon westlich gegen das mittelländische Meer zu und ergiesst sich nördlich vom Vorgebirge Karmel in den Meerbusen von Akko.

V. 8. Ungeachtet der ihm gegebenen göttlichen Verheissung eines günstigen Erfolgs fühlt doch Barak nicht Selbstvertrauen genug in sich, um ein so gewagtes Unternehmen ohne die Theilnahme der Seherin auf sich zu nehmen; in ihrer Begleitung vermeint er erst die sichere Gewähr dafür zu finden, dass der Beistand Gottes, unter dessen besonderem Schutze sie stehe, ihm nicht fehlen werde. Die LXX haben noch den merkwürdigen Zusatz: *ὅτι οὐκ οἶδα τὴν ἡμέραν, ἐν*

ἡ εὐοδοῖ κύριος τὸν ἄγγελόν αὐτοῦ μετ᾽ ἐμοῦ. Vergleicht man damit v. 14, wo Debora nun wirklich dem Barak den günstigen Augenblick zum Angriff bezeichnet und c. 5, 23, wo der Engel Jehovas an dem Kampfe selbst thätigen Antheil nimmt, so muss man gestehen, dass jene Worte im Geiste des Erzählers und seiner Darstellung gesprochen sind und einst füglich im Originaltexte gestanden haben könnten. Hält man sie für ächt, so würde Barak den eigentlichen Beweggrund seines Begehrens durch einen nicht ganz verwerflichen Vorwand verschleiert haben.

V. 9. Weil Barak den Beistand eines Weibes anbegehrt, um sich zum Kampfe zu entschliessen, so soll der Ruhm des erfochtenen Sieges auch nicht ihm, sondern einem Weibe zukommen.

אֶפֶס כִּי] Die LXX gut: πλὴν γίγνωσκε, ὅτι. Nach תִּפְאַרְתְּךָ muss noch einmal תִּפְאֶרֶת als Nomen regens zu עַל הַדֶּרֶךְ ergänzt werden. Eine ähnliche Brachylogie ist Jerem. 24, 2. Ps. 45, 7. כִּסְאֲךָ אֱלֹהִים f. כִּסְאֲךָ כִּסֵּא אֱלֹהִים. Sinn: nicht dein Ruhm wird der Ruhm auf dem Weg sein, den zu gehen du jetzt im Begriffe bist. Weg ist hier s. v. a. Kriegszug oder Unternehmung.

V. 10. וַיַּעַל] Das im Singul. vorangehende Verbum bezieht sich, wenn es nicht etwa Fut. Hiphil ist, auf das Collectivum אִישׁ, welches auch 7, 23; 20, 22. 39 u. ö. mit dem Sing. construirt vorkömmt. Das Hinaufsteigen versteht man am natürlichsten vom Hinaufziehen auf den Thabor, vgl. v. 12.

V. 11. נִפְרָד] Ueber dergleichen Pausalformen ausser der Pausa s. Gesen. Lehrgb. S. 178.

מִקַּיִן] קַיִן steht in collectiver Bedeutung statt des Gentil. הַקֵּינִי, wie Num. 24, 22. Ueber die Keniter s. zu 1, 16.

וַיֵּט אָהֳלוֹ] d. h. die Strasse, welche Cheber mit sei-

nem Gezelt von Weideplatz zu Weideplatz verfolgte, erstreckte sich bis in die Nähe von Kadesch. Er lebte nach v. 17 mit Jabin in Frieden, war neutral zwischen den Hebräern und Canaanitern und durfte so ungestört die Weideplätze im Gebiete beider Parteien benutzen.

בצענים] Das Keri hat die, durch Jos. 19, 33 bestätigte, Schreibart בְּצַעֲנַנִּים; wenn dagegen die Eiche, welche in unserer Stelle אֵלוֹן heisst, dort אַלּוֹן genannt wird, so ist dies eine ähnliche Variation verwandter Formen (von אול und אָלַל), wie wenn derselbe Baum, der Genes. 35, 5 אֵלָה geschrieben wird, im B. Josua 24, 26 אַלָּה punktirt wird. S. Gesenius im Thesaur. Fasc. I. p. 50 sq.

V. 14. יְהוָה יָצָא לְפָנֶיךָ] Jehova, der unsichtbare König der Nation, führt sein Volk selbst in den Kampf und verleiht ihm den Sieg; vgl. 5, 23. 2 Sam. 5, 24. Daher heissen die Nationalkriege der Hebräer auch Kriege Jehovas, Num 21, 14.

V. 15. וַיָּהָם] Das Verb. הָמַם steht zwar häufig von Jehova, der die Feinde durch irgend ein Naturereigniss, Sturm, Hagel, Ungewitter u. dgl. in Unordnung bringt und zum Fliehen nöthigt (Exod. 14, 24. Jos. 10, 10. 1 Sam. 7, 10. Ps. 18, 15 u. ö.) und auf ein solches Ungewitter, welches die Canaaniter in die Flucht getrieben habe, scheinen sich vv. 20 ff. im Triumphliede der Debora Kap. V zu beziehen. Allein mit diesem Begriff lässt sich der Zusatz לְפִי חֶרֶב nicht gut vereinigen. Besser also: „er vernichtete sie, rieb sie auf, vgl. Jerem. 51, 34, wo הָמַם neben אָכַל und Esth. 9, 24, wo es neben אִבֵּד steht.

V. 18. סוּרָה] mit betonter Endsylbe, wie שׁוּבָה Ps. 6, 5. Vgl. Ewald Kr. Gr. S. 513 Anm. 2. Schulgr. §. 422.

שְׂמִיכָה] Die Decke, v. שָׂמַךְ = סָמַךְ worauf liegen.

Der Chaldäer setzt dafür das vielleicht ursprünglich persische Wort גּוּנְכָה, welches auch die Griechen (Aristoph. Vesp. v. 1176, 1188 ed. Invver.) in der gräcisirten Form *καυνάκη* kannten und als eine Decke, die auf einer Seite einen Pelz habe, definirten (Hesych. *καυνάκαι, στρώματα ἢ ἐπιβόλαια ἑτερομαλλῆ*), während Varro das den Römern ebenfalls bekannte gaunacum, übereinstimmend mit Kimchis Erklärung zu unserer Stelle, ein *majus sagum et amphimallum* (*i. e. ex utraque parte villosum*) nennt, Varro L. L. IV. 35. Bochart, G. S. p. 673. Der Boden der Nomadenzelte wird mit einer Matte oder Teppich belegt, der zugleich die Stelle des Bettes vertritt, vgl. D'Arvieux, Sitten der Beduin. Arab. v. Rosenmüller, S. 77. Eine andere, aber unrichtige Deutung von שְׂמִיכָה hat Faber (Archäol. d. Hebr. S. 116 in der Note) versucht.

V. 19. צָמֵתִי] mit ausgefallenem א; Gesen. Gr. §. 63, Anm. 4.

נֹאוד חָלָב] נאוד ist mit ו als Lesemutter (Gesen. Lehrgb. S. 51) geschrieben. Lederne Schläuche, gewöhnlich aus Ziegenhäuten, bei denen das Rauhe hineingekehrt war, gebrauchte man im alten Oriente, wie noch jetzt, zum Transport und Aufbewahren von Flüssigkeiten, vgl. Winer R. Wörterb. S. 617. R. Tanchum glaubt mit den meisten übrigen rabbin. Auslegern, Jael habe die Absicht gehabt, den Sissera zu betäuben; die Milch, welche sie ihm gegeben, sei saure Milch gewesen, welche, besonders im Zustande der Erhitzung und Müdigkeit getrunken, eine stark berauschende Kraft besitze; damit stimmt auch Josephus überein, Alterth. V. 5. 4: *καὶ ποτὸν αἰτήσαντι δίδωσι γάλα διεφθορὸς ἤδη.* Wenn auch diese Vermuthung an und für sich nichts Unwahrscheinliches hat, so liegt doch in den Worten des

Erzählers nichts, das sie geradezu bestätigte. Wahrscheinlich folgerte man dies aus 5, 25, wo es heisst, Jael habe dem Sissera, als er Wasser forderte, חֶמְאָה *lac spissum*, gegeben. Allein s. d. Anmerk. zu dieser Stelle.

V. 21. יְתַד הָאֹהֶל] Schaw's Reise S. 194: „Die Zelte werden dadurch befestigt, dass sie die Wände mit Leinen niederziehen, die an spitzigen, hölzernen Keulen angehängt sind, die sie mit einem Schlägel in den Boden eintreiben.

וַתִּצְנַח] so dass er (der Zeltpflock) in den Boden drang. Ueber צָנַח s. zu 1, 14. Die LXX in Cod. Vat. und Alex. übersetzt *καὶ διεξῆλθεν*, während dagegen die Lesart der Compl. Ald. und mehrerer Codd.: *καὶ διήλασεν*, dem צָנַח eine transitive Bedeutung giebt und die Jael zum Subjekt annimmt; allein diese Deutung lässt sich nicht wol mit dem Gebrauche des Worts 1, 14, der einzigen Stelle, wo es noch vorkömmt, vereinigen und scheint blos aus dem Zusammenhange errathen zu sein, nachdem der Uebersetzer sich durch das Genus zu der zunächst liegenden Beziehung des Wortes auf Jael hatte verleiten lassen.

וְהוּא נִרְדָּם] Man muss das Präterit. hier als Plusquampft. fassen: „es hatte ihn ein tiefer Schlaf befallen, als Jael ihren Mord vollzog." Vgl. mehrere Beispiele dieser Struktur im vorigen Kapitel v. 19, 24, 26.

וַיָּעַף] mit Patach in der Endsylbe nach der Analogie von וַיָּסַר v. 18 und zugleich um es von וַיָּעָף „und er flog" zu unterscheiden. Vgl. Gesen. Lehrgb. S. 404. Die Bedeutung des Wortes hat die LXX durch *ἐσκοτώθη* wieder gegeben: „Todesnacht umhüllte ihn;" Chaldäer, Syrer und Araber drücken den Sinn aus: fatigatus fuit, elanguit, defecit, den עַיֵף = יָעֵף unzweifelhaft 1 Sam. 14, 28.

2 Sam. 21, 15 hat und demnach liesse sich übersetzen: es schwanden seine Kräfte, er wurde kraftlos und ich möchte diese Erklärung, als dem schlichten, prosaischen Styl angemessener, der ersteren vorziehen, wenn gleich die Bedeutung verdunkelt werden dem Stammworte עוּף durch Hiob 11, 17 so wie durch die Derivate מוּעָף, עֵיפָה, Finsterniss scheint gesichert zu sein.

V. 24. וַתֵּלֶךְ — הָלוֹךְ וְקָשָׁה] Vgl. Gesen. Gr. S. 221. Ew. Kr. Gr. S. 564. Die Handlung, deren Wachsthum angezeigt werden soll, folgt sonst dem Inf. absol. הָלוֹךְ entweder im Infin. absol., oder in der 3ten Prät. oder im Participium nach. Hier hätten wir das einzige Beispiel, wo auch das Adjektivum stünde, wenn man nicht lieber sagen will, קָשָׁה habe die Kraft und Bedeutung des Participiums, hart, drückend werdend, beibehalten, da ja die Adjektiva קָשֶׁה, יָפֶה u. a. doch ursprünglich Participialformen mit intransitiver Aussprache, analog den Participien גָּדֵל, חָסֵר u. a., sind, Gesen. Gr. S. 159.

Fünftes Kapitel.

Als Hülfsmittel der Erklärung dieses schwierigen Kapitels nennen wir, mit Uebergehung der älteren vom Exeget. Handb. angeführten Schriften von Lette, Rückersfelder, Teller und Lüderwald vorzüglich die trefflichen Bearbeitungen Schnurrer's (Dissert. in carmen Debora, in seinen Dissertt. philolog. crit. p. 36 sqq.) mit den Nachträgen Köhler's (im Repertor. für bibl. und morgenl. Litt. Th. VI. S. 163 ff. und Th. XII. S. 235 ff.) und Hollmann's, Commentarius in Carmen Deborae, Lips. 1818, 8. Den dichterischen Gehalt dieses Lieds entwickelte Herder in seinen Briefen, das Stud. d. Theol. betreffend, Th. I. S. 111—129 und Geist der hebr. Poesie Th. II, S. 258 ff.

---

1. Dies durch seinen kühnen lyrischen Schwung, seine dramatische Lebendigkeit und seinen siegestrunkenen Hohn gleich ausgezeichnete Lied trägt in seiner harten, alterthümlichen Sprache, sowie in seinen historischen Beziehungen die unverkennbarsten Spuren einer der besungenen Begebenheit gleichzeitigen Abfassung *). Darf man die nicht unwahrscheinliche Vermuthung wagen, dass es einst bei einem periodisch wiederkehrenden Nationalfeste,

---

*) Die von Hartmann (die Hebräerin am Putztisch, I. 220) und De Wette (Einl. S. 199 d. 1. Ausg.) bezweifelte Gleichzeitigkeit des Liedes der Debora wird von Hollmann (Comment. p. 6) und Ewald (Hoh. Lied S. 18 Anm.) mit Recht in Schutz genommen.

gesungen wurde, welches die Feier des über Sisera erfochtenen Sieges zum Gegenstande hatte, so wird man sich die Erhaltung und Fortpflanzung desselben im Munde des Volkes mit leichter Mühe erklären können; indessen dürfte es der Ordner unseres Buches erst mittelbar aus einer jener hin und wieder im A. T. erwähnten Liedersammlungen (Num. 21, 14. Jos. 10, 13) geschöpft und seiner Geschichtserzählung einverleibt haben. In Hinsicht seines hohen Alters kann dies Stück als ein wichtiges historisches Dokument betrachtet werden, dessen geschichtliche Zuverlässigkeit die der vorhergehenden Erzählung gewiss weit übertrifft.

2. Der Inhalt und Plan des Ganzen ist folgender. Die zwölf ersten Verse bilden eine Art von Proömium: Die Sängerin erhebt sich zuerst zu Jehova und fordert die heidnischen Fürsten auf, sich den Beweis der Allmacht und Fürsorge, den der mächtige Schutzgott Israels in der seinem Volke verliehenen Hülfe gegeben habe, wohl zu merken v. 2—6. Es folgt ein Rückblick auf den dem Siege vorangegangenen Zustand der Noth und Muthlosigkeit, in dem sich das Land bis auf Deboras muthiges Auftreten befand v. 6—9. Dann ergiesst sich ihr Dank gegen die Fürsten Israels, die ihrem Rufe freudig gefolgt waren und alle Classen der Nation werden aufgefordert, in diesen Preis einzustimmen; denn als Sieger sind sie zurückgekehrt und das Volk Gottes steigt aus seinen Schlupfwinkeln wieder in die verlassenen Städte herab, v. 9—12. Nun wendet sich Debora zu der Beschreibung des Kampfes selbst. Zuerst werden die Stämme und ihre Häupter mit Auszeichnung genannt, die freiwillig zur Rettung des Vaterlands herbeigeeilt waren, diejenigen dagegen mit witzigem Spotte gebrandmarkt, die aus Bequemlichkeit oder Feigheit zu Hause blieben, v. 12—19. Dann folgt die Beschreibung der Schlacht, Niederlage und Flucht des feindlichen Heeres, v. 19—24. Mit besonderer Vorliebe verweilt aber die Sängerin bei dem Tode des feindlichen Heerführers durch die Hand der kühnen Jael, v. 24—28. Dann wird die Scene plötzlich nach der Wohnung von Si-

seras Mutter verlegt und diese Fürstin mit beissendem Hohne redend eingeführt, wie sie sich über das lange Ausbleiben ihres Sohns mit den ausschweifendsten Hoffnungen auf eine reiche Beute zu beruhigen sucht, v. 28 bis 30. Der Schlussvers v. 31 spricht den Fluch über die Feinde Jehovas und Segen über seine Freunde aus.

3. Die Meinung einiger Ausleger, dass das Lied von zwei Chören, einem weiblichen unter Anführung der Debora, und einem männlichen unter Anführung Baraks gesungen worden sei, findet in der Composition desselben keine sichere Unterstützung. Dagegen kann man eine Abtheilung in Strophen zugeben, wenn man die acht kleinern Abschnitte, in welche sich das Ganze zerfällen lässt, so benennen will. Es enthalten nämlich folgende kleinere Versmassen eine jede für sich immer einen vollständigen, zu einem Ganzen abgerundeten Gedanken: v. 1—6; 9—12; 12—15; 15—19; 19—23; 23—27; 28—31. Eine abweichende Eintheilung giebt Köster: Ueber den Parallelism. der Verse der hebr. Poesie (in den Studien und Kritiken v. Ullmann und Umbreit, 1831. S. 72 ff.).

V. 2. בִּפְרֹעַ פְּרָעוֹת] Wenn es ein richtiges hermeneutisches Princip ist, dass man die Bedeutung, die einem Worte aus deutlichen und sichern Stellen im hebräischen Sprachgebrauche zukommt, nicht ohne dringende Gründe verlassen dürfe, um Bedeutungen aus den verwandten Dialekten herbeizuziehen, so verdient unstreitig die Erklärung, welche I. D. Michaelis (Or. Bibl. XI. S. 135) von dem schwierigen פֶּרַע gegeben hat, vor allen andern den Vorzug. Er übersetzt: cum solverentur solutiones (cum solverent sol.), da man in Israel eine Befreiung bewirkt hat. Wie die meisten der aus der Stammsylbe פר erwachsenen bilittera (s. Gesenii Lex. man. s. v. פָּרַד),

so hat auch פָּרַע im Hebräischen zur Grundbedeutung den Begriff des Trennens, Lösens, aber so modificirt, dass er 1) auf das Abscheèren des Hauptes, das Trennen oder Befreien von den Haaren, angewandt wird, Lev. 10, 6. 21, 10; 2) auf das Verwerfen, Verschmähen einer Vorschrift, Ermahnung (eigentlich eine solche von sich losmachen), blos in den Sprichw. 1, 25. 4, 15 und ö. 3) auf das Rückgängigmachen eines Beschlusses Ez. 24, 14. (eigentlich denselben wieder lösen, vgl. Matth. 16, 19). Das Hiph. bedeutet dann, einen zu einem פָּרוּעַ machen, zu einem Befreiten entweder von der Arbeit, Exod. 5, 4, oder von den Banden des Gehorsams und der Zucht, 2 Chron. 28, 19, in welcher Bedeutung es mit dem Kal zusammenfällt, Ex. 32, 24. In unserer Stelle wäre es die Befreiung von dem feindlichen Drucke oder dem Joch der Unterthänigkeit. Das Verbale פְּרָעוֹת (der Plur. fem. als Ausdruck des Abstractums, vgl. נְקָמוֹת Ezech. 25, 14 u. ö.) ist im Accus. beigefügt, wie in קָצַף קֶצֶף, wiewol solche Verbindungen häufiger sind, wenn dem Accus. noch eine Nebenbestimmung beigefügt wird, s. Ew. kr. Gr. S. 591. Diese in sprachlicher Hinsicht sichergestellte Deutung wird auch von dem Zusammenhange begünstigt, sofern es passend ist, dass gleich in den ersten Worten die Veranlassung des Liedes ausgesprochen werde. Demungeachtet haben die alten Versionen und die meisten neueren Ausleger ihren Erklärungen Bedeutungen von פָּרַע aus den verwandten Dialekten znm Grunde gelegt. Die orientalischen Versionen folgen sämmtlich dem chaldäischen Sprachgebrauche, in welchem der Grundbegriff von פְּרַע vorzugsweise auf die Rache beschränkt wird, sofern dieselbe entweder als Entledigung von einer Pflicht betrachtet wird, die man seiner eigenen Ehre oder

der Ehre eines Andern schuldig ist, oder als Schuld, die man von dem Beleidiger einlöst. Sie übersetzen demnach: da Rache genommen wurde in Israel. Der Chaldäer hat sogar den, in grammatischer Hinsicht zwar möglichen, aber abgeschmackten Sinn in allegorischer Umschreibung ausgedrückt: da Rache genommen worden war an Israel (von Jehova wegen des der Unterdrückung durch Jabin vorangegangenen Abfalls). Dagegen stützt sich vielleicht die Uebersetzung der Sept. im Cod. Alex. und die des Theodotion (von dem sie wahrscheinlich erst in die Handschriften der LXX gekommen ist): „ἐν τῷ ἄρξασθαι ἀρχηγοὺς ἐν Ἰσραήλ" auf den arabischen Sprachgebrauch. Da nämlich פֶּרַע, eigentlich das Abgeschorne, dann das Haupthaar (vgl. vellus von vellere) metonymisch von dem höchsten oder Scheitelpunkte, der Spitze eines Gegenstandes gebraucht wird, so wird im Arabischen das, der Form nach mit dem Primitivum zusammenfallende (vgl. Gesenius Lehrgb. S. 256 f.) Derivat פרע von demjenigen gesagt, der den höchsten Punkt erreicht hat und Andere an Adel, Schönheit und dgl. übertrifft. Möglicherweise könnte es auch bedeuten: an der Spitze der Angelegenheiten, oder einer Unternehmung stehen und demnach erklärte Schnurrer, und nach ihm Hollmann und Gesenius (in den neuern Ausg. seines W. B.) unsere Stelle: dass angeführt haben Führer in Israel, dass sich Führer fanden, die sich an die Spitze der Unternehmung stellten. Man unterstützt diese Erklärung durch folgende Gründe: 1) Auch Deut. 32, 42 komme פְּרָעוֹת in der Bedeutung Führer, Fürsten vor. So übersetzten dort freilich das Wort die LXX (ἀπὸ κεφαλῆς ἀρχόντων ἐχθρῶν) und sie ist dem Zusammenhange nicht unangemessen, aber doch

immer prekär und nur in Ermanglung einer bessern, mit dem gewöhnlichen Sprachgebrauche mehr übereinstimmenden Erklärung tolerirt. Wäre sie sicher, so könnte sie ohne Schwierigkeit auf unsere Stelle angewendet und dieselbe übersetzt werden: dass Führer in Israel befreit haben. Dann würden פְּרֹעַ und פְּרָעוֹת eine Paronomasie bilden. 2) Auch im Chaldäischen werde פּוּרְעָנִין für Fürsten gebraucht, vgl. Deut. 16, 18, wo es dem hebr. שֹׁטְרִים entspreche. Allein dort bedeutet es neben דַּיָּנִין (*judices*) vindices, *exactores sententiae judicialis*, wie es schon Buxtorf Lex. Chald. p. 1834 richtig erklärt hat, und geht also von der chaldäischen Hauptbedeutung von פְּרַע rächen, bestrafen nicht ab. 3) In dem neunten Verse, der einen parallelen Gedanken enthalte, stünden den Freiwilligen aus dem Volke die חֹקְקֵי יִשְׂרָאֵל gegenüber, denen in unserem Verse ebenso die פְּרָעוֹת בְּיִשְׂרָאֵל entsprechen würden, wenn man darunter die Fürsten in Israel verstünde. Allein v. 9 stehen die Worte הַמִּתְנַדְּבִים בָּעָם eher in Apposition, als im Gegensatze zu חֹקְקֵי יִשְׂרָאֵל und der Parallelismus der beiden Verse ist überhaupt nicht so vollständig, dass daraus für die Interpretation einzelner Ausdrücke etwas gefolgert werden dürfte. Jedenfalls könnte dies Argument blos für die Bedeutung von פְּרָעוֹת, nicht aber für diejenige von פְּרֹעַ etwas entscheiden.

Endlich muss noch eine Verschiedenheit der Ansichten in Hinsicht der Auffassung der Präposition בְּ in בִּפְרֹעַ bemerkt werden. Wir haben diesen Infinit. mit בָּרְכוּ construirt, so dass בְּ den Gegenstand einführt, um deswillen Jehova gepriesen werden soll. Man kann aber בְּ auch in temporalem Sinne fassen und den Satz בָּרְכוּ יְהוָֹה vom Vorhergehenden trennen. Dann würde die erste Hälfte des Verses eine Art Ueberschrift bilden: Nachdem man sich in Israel be-

freit und das Volk freiwillig sich zum Kampfe eingefunden hatte (wurde dies Lied gesungen), Preiset Jehova! Aehnliche, die Veranlassung eines Liedes bezeichnende Ueberschriften sind in den Psalmen nicht selten (Ps. 51, 2. 52, 2. 54, 2) und im 9ten Verse bilden die Worte בָּרְכוּ יְהוָה auch einen eigenen Satz für sich. Dawider streitet aber, dass die Ausdrücke für eine blose Ueberschrift zu gewählt und zu dichterisch sind, worin sie sich denn auch von jenen prosaischen Psalmüberschriften merklich unterscheiden.

V. 3. Die Könige der benachbarten heidnischen Völker werden aufgerufen, den Sieg, den Jehova seinem Volke verliehen hat, zu ihrer eigenen Warnung zu vernehmen.

אָנֹכִי] Das erste אָנֹכִי ist Nominat. absol.: „was mich betrifft, dem Jehova will ich singen." Der Nachdruck liegt auf ליהוה und die Wiederholung des אָנֹכִי hat blos einen rhythmischen Grund. Es zeigt sich nämlich in der poetischen Form dieses Liedes die Eigenthümlichkeit, dass öfter ein oder mehrere Worte wiederholt werden, indem ein Satz im ersten Gliede nur halb ausgesprochen und erst im zweiten vollendet wird. Vgl. v. 7. 19. 21. 23. 24. 27. 30. Dieser sogenannte Stufenrhythmus, in welchem ein Gedanke nur stufenweise fortgeführt wird, findet sich noch in Ps. 120—134, welche daher den Namen Stufenpsalmen (שִׁירֵי הַמַּעֲלוֹת) tragen. Analog ist der Schaltvers bei Theokritos Id. I. 64. 70. 77 u. s. w.

„Ἄρχετε βωκολικᾶς, Μῶσαι φίλαι, ἄρχες᾽ ἀοιδᾶς."

V. 4. Schon bei den jüdischen Auslegern findet man über die historische Beziehung von v. 4-5 hauptsächlich zwei Ansichten verbreitet. Nach der einen wird in diesen Versen auf das Factum der sinaitischen Gesetzgebung angespielt; darauf führe

theils die namentliche Erwähnung des Sinai, v. 5, theils die, freilich hyperbolischen, Andeutungen eines mit der Erscheinung Jehovas verbundenen Ungewitters; ein solches habe aber nach der Beschreibung Exod. 19, 16. 18 auch bei der Ankunft Jehovas auf dem Sinai stattgefunden. Die doppelte Frage: 1) warum die Sängerin den Jehova von dem Gebirge Seir her nach dem Sinai kommen lasse? und 2) in welcher Verbindung das Faktum der sinaitischen Gesetzespromulgation zum Inhalt unsers Triumphgesanges stehe? hat Schnurrer dahin zu beantworten gesucht: 1) Das Kommen Jehovas vom Edomiterlande solle dichterisch den Zug der Gewitterwolken, die sich auf dem Sinai entluden, von Norden nach Süden anzeigen. Es werde aber 2) dieser Theophanie auf dem Sinai gedacht, um anzudeuten, wie bald Israel eben diesen Gott, der sich ihm so herrlich geoffenbart hatte, wieder verliess, dafür aber auch mit Recht in den gleich nachher geschilderten Zustand der Erniedrigung unter den fremden Herrscher gerathen sei. Allein mit einem so künstlichen und gesuchten Ideengang werden unbefangene Leser sich schwerlich befreunden können. Wenn v. 6 ff. einen Gegensatz zum Vorhergehenden bilden sollten, so wäre es weit natürlicher gewesen, wenn die Dichterin, statt von den Wundern der Gesetzgebung, von den Siegen und dem Wohlstande des Volks gesprochen hätte, die dasselbe in früherer Zeit, als es noch seinem Schutzgotte treu anhing, genoss. Eben so gezwungen als nüchtern und aller Analogie ermangelnd ist auch die Beantwortung der ersteren Frage, warum Jehova von Edoms Gebirgen aus sich auf dem Sinai niedergelassen habe. Die von Schnurrer versuchte Auflösung dieser Schwierigkeit wird noch ungenügender erscheinen, wenn man die mit der unsrigen nah ver-

wandte Stelle Deuteron. 33, 2 vergleicht, wo Jehova vom Sinai aufbrechend über Edom zu seinem Volke kommt.

Solche Schwierigkeiten, mit welchen die Meinung, dass hier von der sinaitischen Gesetzgebung die Rede sei, zu kämpfen hat, mögen den R. Aben Esra und nach ihm den R. Levi ben Gersom bewogen haben, ihr die andere entgegenzusetzen, dass durch die in diesen Versen beschriebene Theophanie die wirksame Gegenwart Jehovas in den Kriegen, die das Volk bei seinem Zuge nach Canaan, nach Umgehung des edomitischen Gebiets, mit den Königen der Ostjordanländer zu bestehen hatte, angedeutet werde. Treffned verweist Aben-Esra (zu Deut. 33, 2) auf die Parallelstellen Ps. 68, 8, Habak. 3, 3. Ps. 18, 8 (vgl. noch Ps. 144, 5), wo von dem zum Beistande seines Volkes gegen dessen Feinde herbeieilenden Gotte in ähnlichen Bildern, zum Theil mit denselben Ausdrücken gesprochen werde. Von neuern Auslegern, z. B. von Clericus, Lette, u. a. wird diese Ansicht dahin modifizirt, dass mit Aufgebung der speziellen Beziehung auf die Kriege des Volkes im Allgemeinen der Zug vom Sinai durch die Wüste nach Canaan unter der Leitung Jehovas in Gestalt der Rauch- und Feuersäule verstanden wird. Eine Hauptstütze dieser letzteren Annahme ist die Parallele Ps. 68, 8 und 9, wo sich dieselben Worte, die wir in unserem Liede v. 4 und 5 lesen, wiederfinden, aber mit Abweichungen, welche erläuternder Art zu sein scheinen und zu deren bequemerer Uebersicht wir die beiden Texte einander gegenüberstellen wollen.

Richt. 5, 4, 5.	Ps. 68, 8, 9.
יהוה בצאתך משעיר	אלהים בצאתך לפני עמך
בצעדך משדה אדום	בצעדך בישימון (סלה)
ארץ רעשה גם שמים נטפו	ארץ רעשה אף שמים נטפו

גם עבים נטפו מים	. . . .
הרים נזלו מפני יהוה	מפני אלהים . . . .
זה סיני מפני יהוה אלהי ישראל	זה סיני מפני אלהים אלהי ישראל

Da diese beiden Stellen im Uebrigen so ähnlich lauten, dass man wohl sieht, es werde in beiden auf ein und ebendasselbe Faktum angespielt, so könnte man berechtigt scheinen, auch das Kommen Jehovas von Seir und Edom mit dem Einherschreiten desselben vor seinem Volke durch die Wüste für identisch zu halten und das Erstere durch Letzteres zu erklären. Für die obige Deutung würde indessen die Autorität dieser Parallelstelle erst dann von Gewicht sein, wenn Ps. 68 von einem mit dem Verfasser unseres Liedes gleichaltrigen Dichter herrührte. Allein höchstens fällt die Abfassungszeit des 68sten Psalms unter David und Salomo (s. De Wette im Comment. und Böttcher, Prob. a. t. Schrifterkl. S. 63 ff.), vielleicht aber noch bedeutend später. Ich will hier weder die superstitiöse Vertauschung des geheiligten Gottesnamens יהוה mit dem allgemeineren אֱלֹהִים urgiren, da der 68ste Psalm diese Eigenthümlichkeit mit Ps. 42—80 gemein hat (s. Gesenius, Thesaur. Fasc. 1. p. 98), noch die Umsetzung der Partikel גַּם in die dem silbernen Zeitalter der Sprache geläufigere אַף v. 9, da dies beides in Folge einer spätern Ueberarbeitung geschehen sein könnte. Aber auffallend ist besonders die Ideenverwandtschaft von v. 5 mit Pseudo-Jesajas 40, 3. 57, 14. 62, 10, vgl. Gramberg, krit. Geschichte der Religionsideen des A. T. Th. II. S. 146. Doch gesetzt auch, der Psalm gehöre in die salomonische Zeit, wofür die harte Schreibart und der lyrische Schwung allerdings zu zeugen scheinen, so steht er doch immer unserm Liede im Alter nach, und dies einmal angenommen, so verbleibt jener Vertauschung der Ausdrücke משעיר und

משדה אדום mit לפני עמך und בישימון nur der Charakter einer verhältnissmässig zwar alten, aber doch blos subjektiven Deutung, von welcher die Möglichkeit eines Missverständnisses nicht ausgeschlossen ist. Es erheben sich aber auch wirklich gegen die Richtigkeit dieser Interpretation bedeutende Zweifel. Denn 1) die Hebräer nahmen nach Num. 20, 14—21. 21, 4. Richt. 11, 17. 18 ihren Weg nicht durch das edomitische Gebiet, sondern umgingen es, da ihnen der König von Edom den Durchzug verweigert hatte; folglich kann auch von dem an ihrer Spitze einherziehenden Jehova nicht gesagt werden, er sey aus Seir und aus dem Gebiete Edoms gekommen. Der widersprechenden Angabe Deut. 2, 4—8, nach welcher ihnen der Durchzug gestattet worden wäre, darf bei dem anerkannt späten Alter dieses Buchs kein grosses Gewicht beigelegt werden; 2) die erhabene Schilderung des im Ungewitter daherfahrenden Gottes passt eher auf ein einmaliges, vorübergehendes Erscheinen Jehovas, als auf die langwierige Leitung des Zuges durch die Wüste und schliesst sich, wie Aben-Esra richtig bemerkt hat, an ähnliche Beschreibungen des zum Schutz seiner Lieblinge und zum Schrecken der Feinde herbeieilenden Gottes an, wie Ps. 18, 8 ff. 144, 5; — 3) endlich müsste doch die Beziehung, in welche die Sängerin jene früheren Begebenheiten zu der von ihr besungenen setzen wollte, auf irgend eine Weise angedeutet sein, ein Einwurf, der nebst dem zuerst genannten auch die Deutung des Aben-Esra trifft, von welchem, wie oben bemerkt wurde, die Theophanie auf den von Jehova dem Volke in seinen Kriegen wider die Könige Og und Sichon geleisteten Beistand bezogen wurde.

So bleibt uns denn noch eine dritte Ansicht über den Inhalt dieser schwierigen Stelle zu entwickeln

und zu prüfen übrig; es ist die, welche Köhler (Repertor. f. bibl. Litt. B. VI. S. 164) angedeutet und dann Hollmann in seinem schätzbaren Commentar weiter entwickelt und damit die eben genannten Schwierigkeiten glücklich vermieden hat. Nach diesem Ausleger ist hier nicht die Rede von einer früher einmal geschehenen Theophanie, sei es bei der Gesetzgebung oder bei dem darauf erfolgten Zuge durch die Wüste oder bei den noch spätern Kriegen wider die Könige der Amoriter und Rephäer, sondern von der siegverleihenden Gegenwart Jehovas in eben der Schlacht, die den Hauptgegenstand des vorliegenden Gesanges ausmacht. Der Sinn der Worte ist nun folgender: „Himmel und Erde, triefende Wolken und erbebende Berge verkündigten die Ankunft ihres allmächtigen Beherrschers, als er vom Sinai, seinem Wohnsitze, her über Edom zur Hülfe seines Volkes herbeieilte.“ Man muss bei dieser Erklärung von der Voraussetzung ausgehen, dass sich die Hebräer in den Zeiten vor David den Sinai als Wohnsitz ihres Nationalgottes dachten, eine Auszeichnung, die seit Erbauung des Tempels auf den Berg Zion übergetragen wurde. Spuren dieser Vorstellung haben sich noch in dem Prädikate הַר אֱלֹהִים oder הַר יְהוָה erhalten, welches der Sinai Exod. 3, 1. 4, 27. 18, 5. Num. 10, 33. 1 Kön. 19, 8 führt, sonst aber beständig vom Berg Zion gebraucht wird (Ps. 24, 2. Jes. 2, 3.). Vgl. Gesenius in der Beil. I. zu seinem Comment. üb. Jesajas Th. II. S. 322.

Auf eine analoge Weise wären nun auch die parallelen Stellen Deut. 33, 2 und Habak. 3, 2 zu erklären, von denen ich aber nicht, wie von Ps. 68, 8, behaupten möchte, dass sie eine Nachahmung von Richt. 5, 4 enthalten, da die Aehnlichkeit in allen dreien doch blos darin besteht, dass Jehova vom Sü-

den heraufkommt, in der Fassung des Gedankens dagegen grosse Abwechslung herrscht. Dies wird folgende synoptische Zusammenstellung deutlich machen.

Deut. 33, 2.

יהוה מסיני בא וזרח משעיר למו
הופיע מהר פארן ואתה מרבבת קדש
מימינו אשדת למו:

Jud. V, 4.	Heb. III. 3.
יהוה בצאתך משעיר	אלוה מתימן יבוא
בצעדך משדה אדום	וקדוש מהר פארן
ארץ רעשה וגו׳	כסה שמים הודו וגו׳

Frägt man aber, wie eine so alterthümliche Idee, wie diejenige des auf dem Sinai thronenden und von daher erscheinenden Jehova nothwendig sein muss, in Schriften von so später Abfassung wie das Deuteron. und Habakuk Platz finden konnte? so ist darauf Folgendes zu erwiedern: Was erstlich die durch kritische Verderbnisse im Einzelnen bedeutende Schwierigkeiten darbietende Einleitung des s. g. Segen Mosis Deut. 33, 1—4 betrifft, so kann ich aus der dichterischen Einkleidung nur folgenden Hauptgedanken herausfinden: Jehova ist, seinen früheren Sitz auf dem Sinai verlassend, über Edom nach Canaan gekommen, um dort seinem Volke mit liebender Fürsorge vorzustehen und, nachdem er ihm durch Mose das Gesetz gegeben, nun ferner als unsichtbarer König die Angelegenheiten der Nation in ihren berathenden Versammlungen zu leiten. Wahrscheinlich hat der Verfasser des Deuteron. hier einen ältern Dichter benutzt und die Idee, dass Gott vom Sinai seinem Volke zu Hülfe eilt, auf eine ähnliche Weise wie der 68. Psalm, auf den Einzug Jehovas in Canaan bezogen. — Dagegen ist zweitens das dritte Kapitel Habakuks sehr wahrscheinlich durch ein Missverständniss dem Orakel dieses in der chaldäischen Periode lebenden Propheten

angereiht worden, da es mit demselben blos äusserlich durch die wunderliche Ueberschrift zusammenhängt, so wie es eben dadurch wieder als ein ursprünglich für sich bestehendes Ganze von dem übrigen getrennt wird, seinem Inhalte nach aber eine auffallende Verwandtschaft mit Ps. 18 zeigt, vgl. v. 19 mit Ps. 18, 34, wo eine fast wörtliche Uebereinstimmung stattfindet und ausserdem die, beiden Dichtungen gemeinsame, aber durch kräftige Originalität jeden Gedanken an blose Nachahmung entfernende Schilderung eines Ungewitters, in welchem Jehova den Bedrängten zu Hülfe eilt. Setzen wir nun die Abfassung dieses Stücks mindestens ins Davidische Zeitalter, so hindert nichts, es auf eine mit der Erklärung unserer Stelle übereinstimmende Weise zu interpretiren und die bisher unter den Auslegern angenommene Beziehung auf die sinaitische Gesetzgebung für ein und allemal aufzugeben.

V. 5. נָזְלוּ] LXX Chald. Syr. es erbebten die Berge, wonach man die Form für ein Präterit. Niphal von זָלַל mit aufgegebener Dagessation, statt נָזֹלּוּ analog mit נָבְלָה statt נָבֹלָּה Genes. 11, 7, יָזְמוּ statt יָזֹמּוּ ebendas. v. 6 (Gesenius Lehrgb. S. 372) zu halten hätte. Vgl. Jes. 63, 19. 64, 2. Andere: es zerflossen die Berge, von נָזַל, das aber nie zerfliessen, sondern rieseln, fliessen bedeutet; jenes wird durch נָמַסּוּ ausgedrückt (Mich. 1, 4. Ps. 97, 5), dessen Stelle נָזַל auch dann nicht einnehmen kann, wenn man mit Hitzig (zu Jes. 64, 1) der Bedeutung diffluere die von defluere substituirt.

זֶה סִינַי] Man ergänze נָזַל. Wenn die allgemein angenommene Erklärung, dass זֶה δεικτικῶς stehe, einen Sinn haben soll, so muss man dies so verstehen, dass die lebhafte Phantasie der Sängerin sich den Sinai als gegenwärtig vorstelle und auf ihn hinzeige, als stünde

er vor den Augen auch ihrer Zuhörer. Vielleicht ist aber זֶה, wie oft das griechische und lateinische Demonstrativpronomen, nachdrücklich gesetzt, um auf das folgende Subjekt als auf ein bekanntes, berühmtes hinzuweisen, so dass der Sinn so gefasst werden müsste: Jener himmelanstrebende Sinai, der berühmteste der Berge, auch er erzittert vor Jehova bei seinem Herannahen. Dieser Gedanke mag denjenigen Interpreten vorgeschwebt haben, welche gleichsam instinktmässig übersetzten: selbst der Sinai.

V. 6. בִּימֵי שַׁמְגַּר] s. oben 3, 31. Jael scheint eine von der später (v. 24) genannten Keniterin verschiedene Person zu sein, vermuthlich ein Richter, da die Formel בִּימֵי פְּל׳ eine Regierungszeit anzuzeigen pflegt (8, 28. 1 Sam. 17, 13. 2 Sam. 21, 2 u. a. m.) und man nicht begreifen könnte, warum die Zeit vor dem Auftreten der Debora als Richterin durch eine Nicht-Hebräerin bezeichnet würde, zumal durch eine ihrer Tapferkeit wegen so sehr gepriesene, während jene Periode im Gegensatz mit der folgenden gerade als eine solche characterisirt werden soll, wo Männer zur Befreiung ihres Volks nichts vermochten. Dass der historische Theil unseres Buches von einem Richter Jael nichts weiss, kann bei der lükenhaften Beschaffenheit desselben nicht befremden; so wird 1 Sam. 12, 11 ein Richter Bedan erwähnt, von dem weiter auch nichts bekannt ist, so dass desshalb die Richtigkeit der Lesart in Zweifel gezogen wurde. Möglich wäre auch, dass Jael blos ein zweiter Name des Samgar war, wie Jerubbaal Beiname des Gideon (6, 32) und wie Jischvi, der Sohn Sauls auch den Namen Abinadab führte 1 Sam. 14, 49. 1 Chr. 10, 2.

חָדְלוּ] Die Wege feiern, wenn sie nicht gebraucht werden, wenn sie verlassen, öde sind, oder bes-

ser nimmt man ohne diese Metapher an, dass חָדַל geradezu **öde**, **verlassen sein** bedeute; vgl. Jes. 53, 3 חֲדַל אִישִׁים, verlassen von Menschen; mehrere Beispiele aus dem arab. Sprachgebrauch s. bei **Lette** zu dieser Stelle p. 37, 38.

נְתִיבוֹת] **betretene Pfade** (nicht **erhöhte** Wege, Heerstrassen, denn Jerem. 18, 15 wird נְתִיבוֹת durch den Zusatz דֶּרֶךְ לֹא סְלוּלָה erklärt) im Gegensatz mit עֲקַלְקַלּוֹת 'א, krummen Schleichwegen. Die in diesem Verse enthaltene Schilderung des Zustandes, in welchem sich zu der Zeit Israel befand, giebt uns weniger das Bild eines vom Feinde bereits unterworfenen und in tributäre Abhängigkeit versetzten, als vielmehr eines von ihm durch Streifzüge beunruhigten und unsicher gewordenen Landes, womit zu vergleichen ist, was zu 4, 3 bemerkt wurde.

V. 7. פְּרָזוֹן] Die orientalischen Versionen geben dies Wort sämmtlich durch **offene Flecken**, **Dörfer**; dagegen bemerkte **Schnurrer**, diese Deutung passe nicht zu v. 11, wo dasselbe Wort wieder komme und wahrscheinlich soviel bedeute, als שׁוֹפֵט, **Richter**, da die Wurzel פרז im Arab. **schneiden**, **entscheiden** bedeute. Eben so **Hollmann**.*) So schicklich nun diese Bedeutung bei der Erklärung des 11ten Verses angewendet werden kann, so wenig passt sie dagegen in unsere Stelle, wenigstens nach der in neuerer Zeit gewöhnlich angenommenen Erklärung derselben, weil 1) חָדַל in einem anderen Sinne genommen wird als v. 6; dort hiess es: **feiern**, **öde**, **verlassen sein**, hier übersetzt man es: **aufhören zu**

*) Man findet diese Deutung schon bei R. **Jesaja** (in **Buxt**, rabbin. Bibel): ויש לפותרו לשון ממשלה שחדלו מדוות לרם ממשלה.

sein, nicht mehr vorhanden sein, mangeln (Hollm. deerant duces), vgl. Deut. 15, 11. Hiob 14, 7; 2) enthielte die Stelle den sonderbaren Widerspruch: „zu der Zeit, als Samgar und Jael Richter waren, gab es keine Richter in Israel.“ Man könnte nun zwar diesem doppelten Einwurfe dadurch ausweichen, dass man übersetzte: es feierten die Richter in Israel, d. i. diejenigen, die das Richteramt bekleideten, waren unthätig, durften aus Furcht nichts für das gemeine Beste unternehmen; allein auch so würde mit den Bedeutungen von חָדֵל ein Spiel getrieben, das hier am unrechten Orte wäre, und überhaupt will sich die Erwähnung der Richter nicht recht weder in den Zusammenhang, noch in den Parallelismus der Glieder fügen. Es ist hier erst noch von der bedrängten Lage und Unsicherheit des Landes, nicht von den Ursachen derselben die Rede. In dieser Hinsicht muss man der zuerst angeführten Deutung der alten Versionen (mit Ausschluss der LXX und Vulg.) und Rabbinen gewiss den Vorzug geben. Denn wie leicht und gefällig wird nicht der Sinn, wenn neben der Verödung der öffentlichen Landstrassen auch die der offenen Flecken oder Dörfer erwähnt wird, deren Bewohner vor dem Feinde in den ummauerten Städten Schutz gesucht haben? Um aber diesen passenden Gedanken unbeschadet der Erklärung des 11. Verses zu erhalten, braucht man nur mit Cod. 107, 532, 218 Kennik. und 789 De Rossi פְּרָזוֹן in פְּרָזוֹת zu verbessern.

שַׁקַּמְתִּי] Es ist auffallend, dass das Schin präfix. welches sonst dem späteren chaldaisirenden Hebraismus angehört, im B. der Richter öfter auch in Prosa angetroffen wird (6, 17. 7, 12. 8, 26); hier und 6, 17 ist es überdies mit Patach punktirt, statt mit Segol. Andere Aramaismen in der Sprache dieses Lie-

des sind die Pluralendung ין v. 10, die Form עֲמָמֶיךָ v. 14 (Nehem. 9, 22. 24 Dan. 3, 4 ff.), die Wörter תַּנָּה v. 11; יַבֵּב v. 28; דָּהַר für דּוּר v. 23. Sehr wahrscheinlich sind dies Eigenthümlichkeiten des nord-hebräischen Dialekts, der wegen der Nachbarschaft Syriens sich von der Sprache dieses Landes mehr angeeignet haben mag, als der südliche hierosolymitanische, und mit Unrecht hat man hieraus Folgerungen für ein späteres Alter ziehen wollen; vgl. Ewald Hoh. Lied, S. 18 und 20.

V. 8. יִבְחַר אֱלֹהִים חֲדָשִׁים] Betrachtet man diese Worte für sich allein, so bleibt man einen Augenblick ungewiss, ob אֱלֹהִים Subject von יִבְחַר und חֲדָשִׁים (der Plural als Ausdruck des Abstract. Ew. §. 262) neutral zu fassen sei, oder ob man אֱלֹהִים חֲדָשִׁים verbinden und als Object zu יִבְחַר ziehen solle? Im ersteren Falle ergäbe sich der Sinn: Gott hat etwas Neues (Unerhörtes) beliebt — nämlich Israels Rettung durch ein Weib. — Allein, ausserdem dass die Dichterin dann wol den speziellen Namen יְהֹוָה gebraucht hätte, wie v. 3. 4. 5. 11. 23. 31, so würde alle logische Verbindung mit dem Folgenden fehlen. Gleichwol haben unter den alten Versionen der Syrer und Araber diesen Sinn ausgedrückt und auch die Rabbinen wenigstens die Möglichkeit dieser Verbindung zugegeben. Die allein richtige zweite Erklärung findet sich dagegen bei LXX, Vulg. Chald.: es (Israel) erwählte sich neue Götter, vgl. Jes. 41, 24. Damit wird die Ursache des im Vorhergehenden geschilderten elenden Zustandes der Nation angegeben. Israel hatte seinen alten Schutzgott, den Gott seiner Väter, verlassen und neuen, ihm vorher unbekannten, Göttern der umherwohnenden heidnischen Völker (Deut. 32, 17) sich zugewendet, darum war es hinwieder von seinem Gott verlassen und der Ueber-

macht seiner Feinde preisgegeben worden. Das Fut. יִבְחַר steht hier als Aorist der Vergangenheit, wie häufig in der dichterischen Schreibart; vgl. die, leicht zu vermehrenden, Stellen bei Ewald Kr. Gr. S. 529, der geneigt scheint, das Futur. in diesem Falle für ein dichterisches Präs. historicum zu halten. Vielleicht möchte man aber vorziehen, יִבְחַר in der Bedeutung eines aoristischen Präsens mit ausgelassener Bedingungspartikel zu fassen: Wählt sich Israel neue Götter, so steht der Krieg vor den Thoren; allein es scheint der lebendigen Darstellungsweise dieses Liedes weit angemessener, dass die innere Veranlassung zu dem Unglück, welches das Vaterland betroffen hatte, als ein Faktum ausgesprochen, als dass sie in die Form einer allgemeinen Reflexion eingekleidet werde.

אָז לָחֶם שְׁעָרִים] Die Punktation des Hapax-leg. לחם schwankt in den Handschriften zwischen לָחָם (so lesen 35 Codd.) und לָחֶם, welches in den einen als Miłel, in den andern als Milra accentuirt ist. Die erste Schreibart scheint das Wort als einen Infin. Piel nominascens zu bezeichnen (wie פָּלֵט, die Zuflucht, Ps. 32, 7; 56, 8), in der ersten Sylbe mit verlängertem Vokal, was zwar gegen die Analogie ist, doch vgl. הִזַּכּוֹתִי Hiob 9, 30, Ewald, Schulgr. §. 389; dass es eine Steigerungsform sein muss, sieht man aus der Unwandelbarkeit des Kametz ungeachtet des Stat. Constructus. Die Schreibart mit Segol in betonter Endsylbe mögen einige Punktatoren nach der Analogie des Niphal נִלְחַם, יִלָּחֶם vorgezogen haben. Dagegen scheint die Form לָחֶם mit zurückgezogenem Accente die eines Nomen segolatum wie חָוֶךְ, קָוֶה zu sein, die aber blos von Verbis פעל gebildet wird und daher wider alle Analogie ist. Jedenfalls hängt das Wort mit der Wurzel לָחַם zusammen, von der sonst blos Kal und Niphal

im Gebrauche sind, und scheint gleichbedeutend mit מִלְחָמָה Krieg, Kampf. Mit einem Genitiv wird es nach demselben Rechte verbunden, nach welchem das Particip. Kal לֹחֵם Pronominalanhänge im Genit. zu sich nimmt. Krieg der Thore oder Städte bezeichnet den Belagerungskrieg im Gegensatz mit der offenen Feldschlacht. In der Bedeutung Stadt wird שַׁעַר vielleicht unten v. 11 wieder gebraucht; vgl. ausserdem Deut. 12, 12. 17, 2. 1 Kön. 8, 37. Der Sinn des ganzen Satzes ist nun folgender: Israel wählte sich neue Götter an der Stelle seines alten Schutzgottes, da konnte es vor seinen Feinden nicht mehr das Feld halten, sondern musste hinter den Mauern seiner Städte eine Zuflucht suchen, wo es eingeschlossen und belagert wurde.

מָגֵן אִם יֵרָאֶה] אִם den negativen Schwur einführend nimmt mit Auslassung der Schwurformel die Natur einer energischen Verneinung an, Gesen. Lhrgb. S. 844. Ewald Kr. Gr. S. 661. Man könnte indessen den Satz auch als indirekte Frage fassen, mit Ergänzung von: saget, wie 1 Kön. 1, 27. Fälschlich bezogen einige Ausleger diesen Satz auf eine Entwaffnung des Landes durch die Feinde (1 Sam. 13, 19. 22); denn eine solche würde voraussetzen, dass die Hebräer dem Jabin bereits unterthan geworden seien, wogegen v. 6 streitet, vgl. die dortige Anmerkung. Die Dichterin will blos sagen: unter soviel tausend streitbaren Männern in Israel sei nicht Einer gewesen, der es gewagt hätte, sich zur Gegenwehr und zur Befreiung des Vaterlandes zu bewaffnen; weder Schild noch Lanze liess sich blicken. Ein Weib musste die Männer in den Kampf führen.

בְּאַרְבָּעִים אָלֶף] Unter der gewiss richtigen Voraussetzung, dass mit der runden Zahl vierzigtausend die Summe der waffenfähigen Mannschaft der Israeliten

angegeben werde, hat **Hollmann** (Comment. p. 6 sq.) auf den grossen Unterschied dieser mässigen und daher der Wirklichkeit unstreitig näher kommenden Angabe in Vergleichung mit den übertriebenen Zahlen des Pentat. (Exod. 12, 37. 38. Num. 1, 45. 47: „alle die Gemusterten waren 603,550 Mann!") aufmerksam gemacht und hieraus ein nicht geringes Argument für die Gleichzeitigkeit unseres Liedes gezogen. Wenn indessen die Zahl von 40,000 Mann verhältnissmässig wieder etwas zu gering scheinen möchte, so muss man erwägen, dass der starke Stamm Juda, dessen, so wie überhaupt in diesem ganzen, dem grösseren Theile nach aus nordpalästinensischen Quellen zusammengetragenen Buche, so namentlich auch in diesem Liede keine Erwähnung geschieht, dabei nicht mitgerechnet zu sein scheint.

V. 9. לִבִּי לְחוֹקְקֵי] mein Herz (gehört) den Fürsten Israels, d. h. **ich liebe** die Fürsten Israels. *Vulg. cor meum diligit principes Israel.* Vgl. 16, 15: **dein Herz ist nicht mit mir**, f. du liebst mich nicht; Jer. 15, 1. Den Uebergang zu diesem und den folgenden Versen kann man sich in ruhiger Rede folgendermassen entwickeln: Je schmählicher der Zustand des Landes und seiner Bewohner zur Zeit der Unterdrückung war, desto herzlicher neigt sich nun meine dankbare Liebe den Tapfern zu, die ihm Freiheit und Unabhängigkeit wieder erkämpften. Ihres Sieges, den sie nun mit Dank gegen Gott feiern, möge alles Volk sich freuen und ihn mit Lobgesängen preisen. Vor הַמִּתְנַדְּבִים hat man unnöthigerweise die Präposition לְ aus dem vorigen Gliede wiederholen wollen (wie Hiob 12, 12. Jes. 28, 7; s. **Gesen.** Lhrgb. S. 858), da doch הַמִּתְנַ' offenbar **Apposition** ist. Die Sängerin wendet ihre Liebe denjenigen unter den Fürsten

zu, welche sich freiwillig zum Kampfe stellten, während die, welche feige zurückblieben (v. 16, 17), nur Schmach und Verachtung verdienen.

V. 10. Es folgt nun eine Aufforderung an alle Classen der Nation, sich zum Preise Gottes für die durch ihn bewirkte Rettung zu vereinigen. Wie viele und welche Classen werden aber hier unterschieden? Gewöhnlich nimmt man zwei an, Reiche und Arme. Die Reichen und Vornehmen würden bezeichnet durch das Prädicat: Die ihr reitet auf weissen Eselinnen (über צָחֹר, eigentlich weissgefleckt, denn ganz weisse Esel giebt es nicht, s. Gesen. im Wb.), die Armen durch das letzte Glied: „die ihr auf dem Wege geht, d. i. im Gegensatz mit dem Reiten der Vornehmen, die ihr zu Fusse geht. Auf wen bezieht sich aber das mittlere Glied: die ihr auf Gewändern (Teppichen) sitzet? Denn dass מִדִּין hier nicht, wie der chaldäische und griechische Uebersetzer glaubten, mit dem Stammworte דִּין, richten, zusammenhange, sondern aramäische Pluralform (Ewald Kr. Gr. S. 295 und zu v. 7) von מַד expansum, dann vestis, stragula (Ps. 109, 18. Levit. 6, 3) sei, darüber sind jetzt wol alle Ausleger einverstanden; dagegen gehen in der Beziehung des ganzen Satzes die Ansichten bedeutend auseinander. Diejenigen, welche die Unterscheidung von Vornehmen und Geringen durch alle drei Satzglieder durchführen wollen, finden in dem Sitzen auf Teppichen eine Bezeichnung des Reichthums. Unter מִדִּין verstehen sie nämlich kostbare Decken, auf denen entweder die vorher genannten Reiter sassen, oder Andere, die im Gegensatze mit den Ausreitenden zu Hause der Ruhe pflegten; im ersteren Falle würde יֹשְׁבֵי עַל מִדִּין blos eine weiter ausmalende Apposition zum vorigen Satze bilden und מִדִּין von

Satteldecken zu verstehen sein, im letzteren Falle der Stand der Vornehmen von einer andern Seite, gleichsam in einer andern Attitüde gezeigt werden. Die Einwendung, dass מִדִּין, so absolut gesetzt, nicht wol kostbare Teppiche bedeuten könne, wird durch Hinweisung auf 1 Kön. 22, 10, wo בְּגָדִים in ähnlicher Bedeutung gebraucht werde, beseitigt. Allein wider diese Auffassung hat Schnurrer von einer andern Seite her die gegründete Bemerkung gemacht, dass הָלַךְ עַל דֶּרֶךְ sonst nirgend zu Bezeichnung eines geringeren Standes diene, dagegen in mehreren Stellen, wo es, wie hier, dem Sitzen entgegengesetzt werde, die Geschäftigkeit und Bewegung gegenüber der Ruhe und Unthätigkeit anzeige; so namentlich Deut. 6, 7: בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתֶךָ וּבְלֶכְתְּךָ בַדֶּרֶךְ, vgl. Ps. 139, 3. Jes. 37, 28. So scheine auch der Syrer und Araber den Sinn unserer Stelle gefasst zu haben, da sie beide übersetzten: „die, welche zu Hause sitzen." Schnurrer glaubt daher, die Sängerin fordere zuerst alle Vornehmen, nachher alle und jede Classen von Menschen, sie mögen ruhig zu Hause sitzen oder ihren Geschäften nachgehen, zum Lobe Gottes auf. Allein auf diese Weise treten die Gegensätze nicht scharf genug hervor; auch die Vornehmen können entweder zu Hause sitzen oder in Geschäften sein, so dass diese beiden letzteren Classen zu der erst genannten keinen Gegensatz bilden. Dagegen scheint mir die allereinfachste, bei unbefangener Betrachtung der Worte sich von selbst darbietende Deutung dieser Worte diese zu sein, dass man die Gegensätze nicht sowol in der Verschiedenheit des Standes der angeredeten Personen, als in der Verschiedenheit der äussern, körperlichen Lage oder des Zustandes, in dem sie sich gerade befinden, suche, da doch gewiss nicht

ohne Absicht das Reiten, Sitzen, Gehen so neben und nacheinander erwähnt werden. Die Dichterin will sagen: Ihr Alle, ihr möget reiten oder sitzen oder gehen, vereiniget euch zum Lobe Gottes. Es ist dies, wenn man will, eine poetische Spielerei; allein sie findet eine genaue Parallele an Ps. 1, 1 אַשְׁרֵי הָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא הָלַךְ — לֹא עָמָד — לֹא יָשָׁב; vgl. auch Deut. 6, 7. Der allgemeine Begriff des Reitens wird nun dichterisch specificirt durch den malenden Zug: die ihr reitet auf weissgefleckten Eselinnen, worin ich nicht die Absicht erkennen kann, den hohen Rang der Reiter im Gegensatz mit den nachgenannten Personen oder Classen von Individuen anzuzeigen; sondern, wenn einmal Reiter genannt werden sollten, so verstand es sich von selbst, dass dies nur angesehene Leute sein konnten, weil ausser Reisenden (19, 10) und Frauenzimmern (1, 14) blos Personen von höchstem Range sich der Esel, des damals allein üblichen Reitthiers, bedienten, 10, 4. 12, 14. Vgl. Winers Realwörterb. S. 208. So wie bei den Reitern das Thier, auf dem sie reiten, so wird bei den Sitzenden der Gegenstand, auf dem sie sitzen (Teppiche), bei den Gehenden, der Weg, auf dem sie wandeln, in keiner andern Absicht genannt, als um dichterisch zu individualisiren.

שִׁירוּ] singet; vgl. Ps. 105, 2. 145, 5. — Man hat vorgeschlagen mit שִׁירוּ gleich das folgende מִקּוֹל zu verbinden; vgl. Ps. 137, 3 שִׁירוּ לָנוּ מִשִּׁיר צִיּוֹן; 28, 7. Allein in diesen Stellen hat מִן partitiven Sinn, קוֹל ist aber nicht einer Partition fähig wie das collective שִׁיר.

V. 11. מִקּוֹל מְחַצְצִים בֵּין מַשְׁאַבִּים] Die Auslegung dieser Worte und die Feststellung ihres Zusammenhangs hat mit Schwierigkeiten zu kämpfen, an denen die Bemühung auch des unverdrossensten Auslegers zuletzt ermüden muss. Der Knoten liegt eben so sehr in

der wunderlichen Localangabe בֵּין מַשְׁאַבִּים, als in dem dunkeln מְחַצְצִים, dessen Stammwort nur in drei Stellen des A. T. vorkömmt, ohne dass man in einer einzigen der Bedeutung vollkommen gewiss wäre. Was unsere Stelle betrifft, so fassten die meisten jüdischen Interpreten חִצֵּץ als Denominativum von חֵץ, der Pfeil, und deuteten es durch Pfeile schiessen; den Satz selbst bezogen sie auf das Geschrei oder den Lärm, womit die im Versteck liegenden feindlichen Bogenschützen die Hebräer schreckten, wenn sie bei den ausserhalb der Stadt liegenden Schöpfbrunnen sich Wasser holen wollten. Allein dabei lassen sie uns völlig im Dunkeln über die Verbindung, worein sie die Worte mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden setzten, so dass man weder die Bedeutung, noch die Struktur der Präposition מִן in מִקּוֹל nach dieser Auffassungsweise irgend einzusehen vermag. Diesem Uebelstande wird freilich dadurch nicht abgeholfen, wenn neuere Ausleger, z. B. Justi, מִן in der ganz unerhörten Bedeutung anstatt nahmen und frischweg übersetzten: „Statt des Geschrei's der Bogenschützen zwischen den Tränkerinnen preise man nun daselbst die Wohlthaten Gottes." Sondern man müsste מִן durch fern von, ohne übersetzen, in welcher Bedeutung es z. B. Num. 15, 24. Hiob 11, 25. 21, 9 vorkommt, woraus sich dann der erträgliche Gedanke ergäbe: fern von (nicht mehr beunruhigt von) dem Geschrei der Bogenschützen zwischen den Tränkerinnen lobe man dort die Wohlthaten Gottes. Immerhin hat aber diese Auslegung etwas Erkünsteltes und Hartes, besonders wegen des dem Verbum vorangestellten שָׁם, welches durch diese Stellung einen im Zusammenhange nicht begründeten Nachdruck erhält. Eine, wenn gleich nicht von jeder Seite gesicherte, doch unter allen vor-

geschlagenen, zum Theil höchst geschmacklosen Erklärungen, am meisten befriedigende Deutung des מְחַצְצִים hat dagegen Schnurrer, mit Beistimmung Hollmanns, Gesenius, Maurers, auf die Bahn gebracht. Er fasst nämlich חָצַץ, das überhaupt theilen bedeutet, hier in dem speciellen Sinn von Beute theilen, was freilich ohne Beispiel, aber dem Zusammenhange ganz angemessen ist. Die Stimme der Beutetheilenden ist das Jubelgeschrei (vgl. נָשָׂא קוֹל, ein Jubelgeschrei erheben, Jes. 24, 14. Hiob 21, 12), womit die Sieger ihren Raub unter sich theilen, eine Freude, die zum Sprichwort geworden war, s. Jes. 9, 2. Ps. 119, 162. Die Präposition מִן endlich wird in causalem Sinne genommen und der ganze Satz mit Wiederholung des vorhergehenden שִׂיחוּ folgenderweise übersetzt: Singet (preiset Jehova) wegen des Jubelgeschrei's der Sieger, die zwischen den Orten, wo man Wasser schöpft, die Beute theilen. Der freie Platz bei Schöpfbrunnen, als Sammelplatz der Hirten zum Tränken der Heerden und der Jungfrauen zum Wasserschöpfen, scheint auch zu ländlichen Freuden, hier zur Feier des Siegs und Vertheilung der Beute gedient zu haben. Befremdlich bleibt indessen immer, dass zur Bezeichnung eines solchen Locals, der „*loca fontibus rivisque intersita*", wie sie Schnurrer nennt, die Präposition בֵּין und die prosaischen Tränkerinnen (מַשְׁאַבִּים) gebraucht werden, wodurch man auf die Vorstellung eines auf zwei Seiten mit Brunnen oder Cisternen und Tränkerinnen eingeschlossenen Platzes geleitet wird. Die Möglichkeit solcher Plätze lässt sich bei unserer dürftigen Kenntniss der alterthümlichen Sitte nicht bestreiten, aber ganz beruhigen können wir uns schon desshalb nicht bei dieser Erklärung, weil der nur hier vorkommende und

daher blos mit Hülfe der Etymologie im Allgemeinen erklärbare Ausdruck מְשָׁאֲב im Sprachgebrauche vielleicht einen speciellen, für uns jetzt verlornen Sinn hatte.

שָׁם יְתַנּוּ צִדְקוֹת יְהוָֹה] Die Dunkelheit, die auf dem vorhergehenden Versgliede ruht, wirft einen Schatten auch auf die nachfolgenden, deren Auslegung dadurch eines festen Stützpunktes entbehrt. Wir fragen zuerst nach dem Subjekte von יְתַנּוּ? und da wird ein gesunder exegetischer Takt sich wol kein anderes ergänzen, als die מְחַצְצִים des vorigen, durch das zurückweisende שָׁם so eng mit dem folgenden verknüpften Gliedes, zumal das יְתַנּוּ צִדְקוֹת יְהוָֹה eine bestimmtere Angabe über den Inhalt der vorangehenden קוֹל scheint enthalten zu sollen. Nach der angenommenen Erklärung von קוֹל מְחַצְצִים, als Jubel der Beutetheilenden, reiht sich das Folgende ohne Schwierigkeit auf diese Weise an: dort (בֵּין מַשְׁאַבִּים, wo sie die Beute theilen) preisen sie die Wohlthaten Jehovas (1 Sam. 12, 7. Mich. 6, 5), die Wohlthaten seines Führers in Israel. Der Preis Jehovas und des Führers, der in seinem Namen das Volk in den Streit geführt, für die durch Beide dem Lande zu Theil gewordenen Wohlthaten des Sieges und der Befreiung macht den Inhalt ihres Jubels (קוֹל) aus. Die Bedeutung Richter und dann Heerführer scheint für פִּרְזוֹן durch Habak. 3, 14, wo das verwandte פְּרָז in diesem Sinne vorkommt, gesichert und wenn man das Wort auf den Barak, als Oberfeldherrn, bezieht, so hat man nicht einmal nöthig, mit den meisten Neueren den Singular als Collectivbegriff zu fassen. Nun aber nehmen fast alle Ausleger das Fut. יְתַנּוּ als Jussivus und denken sich als Subjekt das ganze Volk, welches v. 9 in seinen einzelnen Ständen zu einem Lobliede aufgefordert worden war; die dritte Per-

son des Verbums stünde dann entweder nach einer, in der hebräischen Poesie nicht seltenen, Enallage für die zweite als Fortsetzung des Imperativ's שִׂיחוּ, oder impersonal, „sie sollen loben" f. man lobe. Man ist dann genöthigt, auch das folgende, durch אָז dem יְתַנּוּ verbundene Präteritum יָרְדוּ entweder (mit Schnurrer) als Jussivus יֵרְדוּ zu punktiren, oder (mit Hollm., Maurer) ihm diese Bedeutung des Jussivus wider den Sprachgebrauch unterzulegen, um den Sinn herauszubringen: dann (nach vollbrachter Lobpreisung) möge das Volk Gottes zu den Thoren d. h. zu seinen Städten (s. v. 8) zurückkehren. Vermuthlich war eben die Voraussetzung, dass dies letztere Satzglied nur den so eben angegebenen Sinn haben könne, die Veranlassung jener gezwungenen Beziehung des יְתַנּוּ auf das entferntere Subjekt des 10. Verses. Allein die Worte אָז יָרְדוּ gestatten noch andere Auffassungen, ohne dass man zu kritischer oder exegetischer Willkühr seine Zuflucht zu nehmen brauchte. Der Gedankengang von v. 10 und 11 scheint nämlich vielmehr der zu sein: Alle und jede, sie mögen nun als Leute von Ansehen auf buntgefleckten Eselinnen reiten, oder müssig zu Hause sitzen, oder geschäftig auf der Strasse gehen, sie sollen alle jetzt nur eins und dasselbe thun, nämlich Lob- und Danklieder anstimmen. Denn man vernimmt das Freudengeschrei der heimgekehrten Sieger, die ihre Beute theilen und für den erhaltenen Sieg Gott und ihren Führer loben, und das vorher auf die Berge geflüchtete Volk Gottes steigt nun wieder in die Ebene herab, in die vom Feinde befreiten Städte.

V. 12. עוּרִי] Nun fordert die Sängerin auch sich selbst auf, das Siegeslied zu singen, zu dem alles Vorhergehende nur das *προοίμιον* war. Denn nun

folgt die Beschreibung des Kampfes selbst. Hält man dies fest, dass erst hier das eigentliche Lied beginnt, so wird man es nicht mit Schnurrer unpassend finden, dass die Sängerin sich selbst auffordere, ein Lied zu singen, während sie doch eben mitten im Gesange begriffen sei. Wenn dagegen Schnurrer, um diesem vermeintlichen Uebelstande auszuweichen, vor עוּרִי ein אָמַרְתִּי ergänzt und die folgenden Worte als Wiederholung dessen betrachtet, was Debora vor Beginn der Schlacht gesprochen habe, so liegt in dieser historischen Auffassung jener Selbstaufmunterung etwas wahrhaft Unschickliches, sofern es doch aller historischen und sogar poetischen Wahrscheinlichkeit zuwider ist, dass die Sängerin, bei all ihrem Vertrauen auf den kommenden Sieg, sich schon vor Anfang der Schlacht zu Absingung eines Triumphliedes sollte aufgemuntert haben. Eher noch liesse ich mir's gefallen, jenes „Auf, auf Debora!" als einen Zuruf des israelitischen Heers zu fassen, welches beim Auszuge durch eines der begeisterten Lieder der Sängerin zu grösserem Vertrauen und muthigerer Zuversicht auf das Gelingen des gewagten Unternehmens erhoben sein wollte. Allein auch diese Auffassung steht der zuerst gegebenen an Einfachheit und Natürlichkeit nach. Ganz anders verhält es sich mit der folgenden Aufforderung: קוּם בָּרָק וְגו'; diese muss dagegen zu der damit beginnenden Beschreibung des Kampfes gezogen werden. Davon ging ja das ganze Unternehmen aus, dass Debora den Barak aufforderte, sich an die Spitze seiner Landsleute zu stellen und eine Schlacht zu wagen, was hier dichterisch schön und im Einklange mit dem in dem ganzen Liede sich aussprechenden Geiste des trotzigen Uebermuthes und der in dem Vertrauen auf die göttliche Hülfe begründeten Verachtung der Feinde als Aufforderung „seine Ge-

fangenen abzuführen," ausgedrückt wird, als sei der Kampf selbst nur Nebensache und verstehe sich der Sieg von selbst.

Die verschiedene Betonung von עוּרִי, zuerst als Milra (4, 18), dann als Milel, scheint es auf einen besondern rhythmischen Effekt anzulegen, ähnlich demjenigen, der im griechischen Hexameter entsteht, wenn das nämliche Wort mit verschiedener Sylbenmessung wiederholt wird, z. B. Homer, Il. V, 31 Ἆρες, Ἄρες βροτολοιγέ, Oppian Cyneg. III, 220, ἄνερ, ἄνερ — Theocr. Id. VI, 19 und daselbst Wüstem.

V. 13. Was mochten wol die Masorethen bei der von ihnen gewählten Abtheilung und Punctation der Worte diesem Verse für einen Sinn unterlegen? Dass sie der ganz ungrammatischen Verbindung לְאַדִּירִים עָם den Vorzug geben vor der sich, so zu sagen, von selbst darbietenden עַם יְהוָֹה lässt vermuthen, dass sie יְהוָֹה zum Subject des doppelten יְרַד machen wollten, welches letztere sie als Causativform (Piel fut. apoc.) von רדה scheinen betrachtet zu haben: „Dann (nachdem die Feinde zu Gefangenen gemacht worden) möge Jehova einen Rest (d. i. die im Verhältniss zu ihren Feinden kleine Schaar der von früheren Niederlagen übriggebliebenen Israeliten) herrschen lassen über Mächtige des Volks (vielleicht collective der Völker, d. i. Heiden), er möge mir ihn herrschen lassen über die Helden." Ungefähr in diesem Sinne erklären die masoreth. Lesart die Rabbinen, unter welchen aber bereits Dav. Kimchi die Schwierigkeit, dass רָדָה sonst nicht mit לְ verbunden wird, fühlte. Neuere Ausleger bemühten sich mit Beibehaltung der masor. Punctation einen dem Zusammenhange angemesseneren Sinn hinein zu bringen. So nimmt z. B. Hollm. יְרַד für eine Nebenform des Imperativs von

יְרַד statt רֵד oder רְדָה und supplirt אָמַרְתִּי nach אָז: „da sprach ich, es steige hinab was übrig geblieben von Edeln des Volks, Jehova! steige mir hinab mit den Helden.“ Allein welche Häufung von grammatischen Anomalien muss nicht in diesen wenigen Worten angenommen werden, um diesen Sinn herauszubringen! Die Ellipse von אָמַרְתִּי — die ungebräuchliche Imperativform יְרַד — die unnöthige Umschreibung des Genitivs durch לְ — endlich in אַדִּירִים der Stat. absol. für den constr., zu dessen Rechtfertigung die angebrachten Beispiele טוּרִים אָבֶן Exod. 27, 17. אֵיפָה שְׂעֹרִים Ruth. 2, 17 nicht hinreichen, weil hier das zweite Nomen den **Stoff** angiebt, aus welchem das erste besteht, in unserer Stelle dagegen das erstere Nomen einen **Theil** des zweiten angeben soll, für welches reine Genitivverhältniss der Stat. constr. durchaus nothwendig ist. **Maurer** will wenigstens עַם יְהוָה verbinden, was die Autorität der LXX und einiger hebr. Codd. für sich habe, dagegen die Punctation von יְרַד, welches er wie **Hollm.** (und **Ewald** Kl. Gr. §. 338) für einen Imperat. von יָרַד hält, unverändert lassen, woraus sich dann, ebenfalls mit Ergänzung von אָמַרְתִּי, der Sinn ergeben soll: **Dann sprach ich, steige hinab du Rest zu den Tapfern, Volk Gottes steige mir hinab unter den Helden.** Unter שָׂרִיד und עַם יְהוָה begreift **Maurer** diejenigen, die sich ins Gebirg geflüchtet hatten und sich dort verborgen hielten, unter die אַדִּירִים und גִּבּוֹרִים, denen sich jene anschliessen sollen, den Barak mit seiner Schar, welche auch v. 23 גִּבּוֹרִים genannt würden. Allein so wie die Beziehung dieses letzteren Ausdrucks auf Baraks Heer sehr zweifelhaft ist, so ist diejenige von שָׂרִיד und עַם יְהוָה auf Flüchtlinge, die sich im Gegensatz mit jenem ins Gebirge zurückgezogen haben und nun von diesem herabsteigend sich mit ersterem

vereinigen sollen, durchaus willkürlich und nicht einmal durch den Sprachgebrauch unterstützt, da שָׂרִיד nicht einen **Flüchtling**, sondern **einen der Niederlage Entronnenen** bezeichnet. Da nun die verschiedenen Versuche, der masoreth. Punctation und Wortabtheilung einen mit dem Sprachgebrauche und dem Zusammenhang verträglichen Sinn abzugewinnen, zu keinem glücklichen Resultate führen, so muss ich unbedenklich denjenigen Auslegern beistimmen, welche mit mehreren Hdschr. und alten Edd. bei **De Rossi** den Text also feststellten:

אָז יָרַד שָׂרִיד לְאַדִּירִים
עַם יְהוָה יָרַד לִי בַּגִּבּוֹרִים

„**Da zog ein Rest hinab wider Mächtige, das Volk Gottes zog mir hinab wider die Helden.**" Offenbar bildet שָׂרִיד einen Gegensatz zu אַדִּירִים; die kleine Schaar der Israeliten, die den früher erlittenen Niederlagen entronnen waren, zog hinab wider eine übermächtige Anzahl Feinde; das näher bezeichnende עַם יְהוָה steht in Parallelismus zu שָׂרִיד, wie גִּבּוֹרִים zu אַדִּירִים. Die Aenderung von יְרַד in יָרַד wird gerechtfertigt durch das historische יָרְדוּ v. 14, welches auch in dem vorangehenden Gliede מִנִּי אֶפְרַיִם — בַּעֲמָלֵק zu ergänzen ist und nur dann ergänzt werden kann, wenn schon das Präterit. יָרַד voranging. Wollte man einwenden, v. 13 enthalte den Befehl, v. 14 die Ausführung desselben, so antworte ich, dass in diesem Falle die Partikel אָז viel natürlicher zu Anfang des 14. Verses stehen würde, der übrigen bereits angezeigten Schwierigkeiten, welche jener Auffassung entgegenstehen, nicht zu gedenken.

V. 14. Es folgt nun die Aufzählung der einzelnen Stämme, aus welchen edle Stammhäupter mit ihren Angehörigen nebst Freiwilligen aus dem Volke (חוֹקְקֵי יִשְׂרָאֵל und מִתְנַדְּבִים בָּעָם) zum Kampfe eilten. Genannt

werden Ephraim, Benjamin, Manasse (Machir), Sebulon und Isaschar. Vergleichen wir damit den historischen Bericht des vorigen Kapitels, besonders v. 6, so fällt auf, dass einerseits nach unserer Stelle das Heer Baraks aus Kriegern von mehreren Stämmen zusammengesetzt war, als IV, 6 ausdrücklich genannt sind, andererseits aber der Stamm Naphthali, der nach letzterer Stelle mit dem St. Sebulon den Kern des Heers ausmachen soll, hier ganz übergangen ist. Da die Theilnahme des Stammes Naphthali am Kampfe, eines Stammes, der seiner Localität wegen vor allen andern am Gelingen der Unternehmung betheiligt und überdies das Geburtsland und die Heimath Baraks war (4, 6), nicht wol in Zweifel gezogen werden könnte, wenn auch nicht v. 18 ausdrücklich seiner Erwähnung geschähe, so möchte ich die Vermuthung wagen, dass v. 15 statt וְיִשָּׂשכָר, ein Name, der gleich vorher schon erwähnt war und dessen Wiederholung befremdet, ursprünglich וְנַפְתָּלִי im Texte gestanden habe, und erst später, aus Versehen oder aus Absicht, in jenen ersteren Namen verändert worden sei. Die übrigen Differenzen zwischen unserer poetischen Relation und der prosaischen des vorhergehenden Kapitels dürften ihre Lösung am leichtesten in folgender Vorstellung vom Gange der Begebenheit finden. Die Stämme Sebulon und Naphthali scheinen diejenigen gewesen zu sein, welche ihrer geographischen Lage wegen durch die Einigung der verschiedenen kleinern canaanitischen Fürsten im Norden des Landes, welche ihre Unabhängigkeit gegen die Israeliten behauptet hatten, unter dem Herrscher von Chazor (s. zu 4, 3) in ihrem Fortbestande und ihrer Sicherheit am meisten gefährdet und wahrscheinlich bereits in eine tributäre Abhängigkeit versetzt worden waren, während die südlicheren Stämme durch räu-

berische Invasionen unaufhörlich beunruhigt wurden und durch ein feiges, passives Verhalten, durch Verlassen der Dörfer und offenen Flecken und Einschliessung in feste Städte, die Eroberungslust Jabins immer mehr reizten. Nun forderte Debora, als theokratische Herrscherin, zunächst die am meisten betheiligten Stämme Sebulon und Naphthali in der Person des naphthalitischen Stammfürsten Barak zum kräftigen Widerstande auf; der Krieg wird aber zugleich als eine Gesammtangelegenheit der, wie es scheint, schon damals unter sich enger verbündeten nördlichen Stämme, deren Haupt der mächtige Stamm Ephraim war, betrachtet und sie alle aufgefordert, freiwillig an dem Kampfe Theil zu nehmen. Dies geschah auch von den näher dabei interessirten Stämmen, deren Namen Debora hier mit Lob erwähnt, während die ruhig gebliebenen transjordanischen Stämme Ruben und Gilead (Gad und Halb-Manasse) nebst den unkriegerischen Stämmen Simeon und Ascher sich unpatriotisch dem Kampfe entzogen und dafür v. 16 und 17, von der Sängerin gebrandmarkt werden. Des Stammes Juda geschieht weder bei den Einen, noch bei den Andern Erwähnung.

מִנִּי אֶפְרַיִם שָׁרְשָׁם בַּעֲמָלֵק] Von Ephraim (stiegen herab) ihre Wurzel ist auf Amalek. Das Verb. יָרְדוּ ist aus dem vorigen Verse zu ergänzen; עֲמָלֵק ist, wie schon vor Schnurrer richtig von Hiller erkannt worden ist, Ortsname und identisch mit dem K. 12, 15 erwähnten Berg der Amalekiter, der einen Theil des Gebirgs Ephraim ausmachte und seinen Namen vielleicht von einer Niederlassung des gleichnamigen Volksstammes (3, 12) führte. שֹׁרֶשׁ, Wurzel, steht für Wohnsitz; es ist derselbe Tropus, wie wenn von einem Volke, dem feste Wohnsitze angewiesen werden, gesagt wird, es werde gepflanzt

(s. Gesen. W. B. unter נָטַע) und umgekehrt, wenn es vertrieben oder in andere Wohnsitze geführt wird, es werde ausgerissen (נָתַשׁ), verpflanzt; vgl. auch ῥίζα in dem bekannten Epigramm über den Geburtsort des Homeros bei A. Gell. III, 11: Ἑπτὰ πόλεις διερίζουσι περὶ ῥίζαν Ὁμήρου. Unter denen, welche auf Amalek ihren Wohnsitz haben, sind ephraimitische Familienhäupter verstanden, parallel den מֹשְׁכִים בְּשֵׁבֶט סֹפֵר מְחֹקְקִים, und שָׂרִים der folgenden Verse.

אַחֲרֶיךָ — בַּעֲמָמֶיךָ] Nach dir, Ephraim, kam Benjamin unter deinen Völkern. — Die wahrscheinlich nur kleine Schar der Benjaminiten schloss sich an die grössere Zahl der Ephraimiten an und bildete mit ihnen Einen Schlachthaufen. — Ueber den dichterischen Absprung von der dritten Person zur zweiten s. Ges. Lhrgb. §. 217. 3, a. Der Plural עֲמָמִים aramaisirt; vgl. die Bemerk. zu v. 7; Nehem. 9, 22, 23.

מָכִיר] Dichterische Bezeichnung des Stamms Manasse; Machir war Manasses Erstgeborner, Gen. 50, 23. Jos. 17, 1.

מְחֹקְקִים] eigentlich Gesetzgeber, dann Befehlshaber, Führer. Vgl. Jes. 33, 22, wo מְחֹקֵק parallel mit שֹׁפֵט und מֶלֶךְ; oben v. 9 steht in demselben Sinne חוֹקְקִים.

מֹשְׁכִים בְּשֵׁבֶט סֹפֵר] Die den Stab des Anführers halten. Zunächst bezeichnet סֹפֵר denjenigen Kriegsbeamten, der über die Werbung und Musterung der Truppen gesetzt ist, vgl. Jerem. 52, 25, 2 Kön. 25, 19, es scheint dann aber auch in allgemeinerem Sinne von jedem Anführer überhaupt gebraucht worden zu sein. Man bemerkt bei unserem Verfasser ein Bestreben, im Ausdrucke für den oft wiederkehrenden Begriff Heerführer abzuwechseln. Das Verb. מָשַׁךְ scheint hier in der im Arab. bei der Structur

mit בְּ gewöhnlichen Bedeutung halten gebraucht zu sein und der Ausdruck parallel mit תּוֹמֵךְ שֵׁבֶט Am. 1, 5; doch passt auch hier die bei 4, 6 ausgemittelte Bedeutung einherziehen: „die mit dem Stabe des Heerführers einherziehen."

V. 15. וְשָׂרַי] Es giebt eine dreifache Ansicht von dieser Form: 1) Gesenius (Lhrgb. S. 523) hält sie nach Kimchi für eine alte Form des Plural. absol., wie חַלּוֹנַי Jer. 22, 14. הָרַי Zach. 14, 5. חֲשׂוּפַי Jes. 20, 4 u. a. m. 2) Ewald (Kr. Gr. S. 298), der diese Pluralform durch, zum Theil sehr gezwungene, Deutungen der von Gesenius angeführten Beispiele zweifelhaft zu machen sucht, will in der Endung von שָׂרַי das Suffix. der ersten Person erkennen. Seine Worte sind: „Debora nennt die Führer des Stamms Isaschar ihre Fürsten, weil sie in ihrer Gesellschaft zog; sie rühmt sie offenbar durch den ehrenden Ausspruch." Allein, wenn das Suffix. diese Beziehung ausdrücken soll, so steht das folgende עִם דְּבֹרָה überflüssig. 3) Schnurrer endlich, wie schon R. Tanchum, emendirt שָׂרֵי und es ist wol denkbar, dass die Punktatoren den Status constr. vor der Präposition verkennend (vgl. v. 10 יֹשְׁבֵי עַל מִדִּין — הֹלְכֵי עַל־דֶּרֶךְ u. Ps. 2, 12. 84, 7), die Endung als Suffix. punctirt haben. Es scheint dies noch die einfachste Lösung der Schwierigkeit, während in andern Stellen, wo der Stat. constr. syntaktisch nicht möglich ist, die Erklärung von Gesenius den Vorzug verdienen dürfte.

וְיִשָּׂשכָר כֵּן בָּרָק] Es ist dies eine schwierige Stelle, man mag nun כֵּן als Partikel oder als Nomen betrachten. Im ersteren Falle muss vor יִשָּׂשכָר die correspondirende Vergleichungspartikel כְּ ergänzt werden, die allerdings zuweilen im ersten Gliede bei Vergleichungen ausgelassen wird, z. B. Ps. 48, 6. Hos. 11, 2. Jer. 3, 20. Jes. 55, 9. (Gesen. Lhrgb. S. 842. Ew.

Kr. Gr. S. 660), doch nie ohne dass ein Verbum im Satze stünde, dessen Mangel in unserer Stelle eine unangenehme Härte verursacht. Da die Wortstellung nicht wol erlaubt, aus dem folgenden Versgliede שֻׁלַּח heraufzunehmen, so muss man aus dem Vorhergehenden עִם דְּבֹרָה (יָרְדוּ oder הָיוּ) ergänzen: so wie Isaschar, so war oder stieg auch Barak mit Debora hinab. Da nun Barak nothwendig auch Subjekt von שֻׁלַּח ist, so fragt es sich, ob man wol בְּרַגְלָיו mit mehrern Auslegern nach 4, 10. 8, 5, als synonym mit אַחֲרָיו, schicklicherweise durch: hinter ihm (Isaschar) her, ihm auf dem Fusse nachfolgend übersetzen könne. Der Dichter hätte doch wol eher das Heer seinem Feldherrn nachstürmen lassen, als umgekehrt. Wollen wir also בְּרַגְלָיו durch: zu Fuss übersetzen, nach 4, 17? Wir finden diese Erklärung bei D. Kimchi, welcher dabei bemerkt, vor Kampfbegierde habe es Barak verschmäht, sich eines Wagens oder Pferds zu bedienen. Allein bekanntlich bedienten sich damals die Hebräer im Kampfe weder der Wagen, noch der Pferde, durch deren Gebrauch ihnen gerade die Canaaniter so furchtbar waren. So richtig daher auch 4, 17 von Sissera, der von seinem Wagen gestiegen war, um leichter und unbemerkt davon zu kommen, gesagt werden konnte, er sei בְּרַגְלָיו zu Fusse, geflohen, so wenig würde hier dieser Ausdruck auf den Barak eine Anwendung finden. Durch diese und ähnliche Schwierigkeiten bewogen, gerieth Schnurrer auf den Einfall, כֵּן in der Bedeutung eines Substantivs zu nehmen. Die Wurzel כָּנַן bedeutet im Arabischen bedecken, schützen, woher Schnurrer für unser כֵּן die Bedeutung *praesidium*, Bedeckung, ableitete und den Satz so übersetzte: und Isaschar bildete Baraks Bedeckung (nämlich die übrigen Isschariten, deren Führer die Debora umgaben);

in's Thal stürzte er (Isaschar) ihm (dem Barak) auf dem Fusse nach. Diese Erklärung ist allerdings so passend, dass sowol Hollmann, als Maurer sie der ersteren vorzogen. Indess muss es doch Bedenken erregen, dass sich weder im hebräischen Sprachgebrauche irgend eine Spur dieser Bedeutung von כֵּן findet, wiewol das Wort nicht zu den seltenen gehört, noch die arabische Sprache aus der Wurzel כָּנַן ein Nomen mit diesem Sinne abgeleitet hat. Vielleicht gelangen wir aber zu demselben Resultate, ohne genöthigt zu sein, von dem hebräischen Sprachgebrauche abzugehen. Aus der von Schnurrer angeführten Erklärung des R. Tanchum geht nämlich hervor, dass auch unter den Rabbinen schon einige כֵּן für ein Nomen hielten, allein sie nahmen dasselbe offenbar nicht in der von Schnurrer ausgedachten, sondern in der gewöhnlichen Bedeutung von Fussgestelle, Basis, Grundlage; dies deuteten sie dann tropisch dahin, dass Isaschar gleichsam die Stütze Baraks ausgemacht habe, was man dann allerdings von einer Leibwache verstehen kann, auf deren Schutz und Bewachung er sich verlassen konnte.*) So auch J. D. Michaelis: „buchstäblich: die Grundveste Baraks d. h. auf die sich Barak verlassen konnte. Fasst man die Worte כֵּן בָּרָק in diesem Sinne, so bilden sie, wie schon Hollmann erinnert hat, einen schönen Parallelismus zu עִם דְּבֹרָה, der noch treffender wird, wenn man, nach der zu v. 13 ge-

*) Die Worte des R. Tanchum sind nach der von Schnurrer gegebenen Uebersetzung: *Quidam putant* כן *significare eos, quibus* nixus *fuerit Baracus quosque sequentes habuerit, ex illa significatione vocis* כֵּן *quam habet Ex.* 30, 18. בִּיוֹר וְכַנּוֹ.

wagten Vermuthung, וְיִשָּׂשכָר in וְנַפְתָּלִי verändert. Es könnte die masorethische Lesart aus einem ähnlichen Versehen entstanden sein, wie die Uebersetzung der Siebenzig, in welcher für Isaschar der Name Baraks wiederholt ist: *καὶ Βαρὰκ, οὕτω Βαρὰκ ἐν κοιλάσιν ἀπέστειλεν ἐν ποσὶν αὐτοῦ.*— Warum sollte auch Debora von den Edlen, Barak nur von den Gemeinen der Isaschariten begleitet und umgeben gewesen sein? Wie natürlich ist es dagegen, dass die edlen Naphthaliten, die Stammgenossen Baraks, seine nächste Umgebung ausmachten.

שֻׁלַּח] Das Pual steht noch einmal so Hiob 18, 8 vom Gottlosen, der, dem Wilde oder Vogel gleich, sich ins Garn stürtzt. Da das Pual seine passive Bedeutung nicht aufgeben kann, so wird man in beiden, sich übrigens auffallend ähnlichen, Stellen zunächst von der Bedeutung getrieben werden (hier durch Kampfbegierde) ausgehen müssen.

בְּרַגְלָיו] hinter ihm her, vgl. 4, 10. 8, 5.

Nun folgt der Spott über die vom Kampfe aus Gemächlichkeit oder Feigheit ferngebliebenen Stämme.

בִּפְלַגּוֹת] Die Versionen geben פְּלַגּוֹת einstimmig durch ein Wort, welches Theil, Abtheilung bedeutet (LXX *μερίδας*, Vulg. diviso *contra se Ruben*, *Chald.* זרעית *prosapia*, *gens*, *Syr.* פלגותא) nach der Grundbedeutung von פָּלַג, theilen, wornach פְּ׳ רְאוּבֵן Abtheilungen, Sippschaften Rubens heissen könnten: vgl. die verwandten Nomina פְּלַגּוֹת, מִפְלַגּוֹת 2 Chr. 35, 5. 12. Esr. 6, 18 von Abtheilungen der Priesterkaste. Indessen kommt פְּלַגּוֹת noch einmal Hiob 20, 17 in der Bedeutung von פְּלָגִים, Bäche, vor und demzufolge fassten die meisten neueren Ausleger die פְּלַגּוֹת ראובן, die Bäche Rubens, als poetische Beschreibung des wasserreichen Gebietes (des heutigen Belka, siehe Burkh. S. 599. 628), welches der Stamm Ruben im

Ostjordanlande bewohnte. Die erstere Erklärung hat Böttcher (in Winers Zeitschr. für wissensch. Theol. II. S. 54 f.), wie mir scheint, mit Recht, doch mit nicht durchaus entscheidenden Gründen, in Schutz genommen.

V. 16. יָשַׁבְתָּ בֵּין הַמִּשְׁפְּתַיִם] Diese unstreitig sprichwörtliche Formel, welche ausser dieser Stelle noch Genes. 49, 14 (רֹבֵץ בֵּין הַמִּשְׁפְּתָיִם) und Ps. 68, 14 (שְׁכַב בֵּין שְׁפַתָּיִם), überall als Ausdruck der behaglichen Ruhe, vorkommt, wird, seitdem die durch J. D. Michaelis (Epimetr. ad Lowth Praelect. XXVII p. 563) aufgekommene Erklärung: zwischen den Tränkerinnen liegen durch Müntinghe (zu Ps. 68, 14), als auf einer unrichtigen Etymologie der arabischen Wurzel שָׁפַת beruhend, abgewiesen worden ist, fast von allen neuern Auslegern nach Müntinghes (oder eigentlich N. W. Schröders) Vermuthung durch: zwischen den Viehhürden liegen gedeutet. Dieselbe Erklärung gab aber schon D. Kimchi zu unserer Stelle. Von שָׁפַת etwas festsetzen soll מִשְׁפָּת einen abgesonderten Stand, worin die Thiere im Stalle liegen, bedeuten. Der Dualis komme von zwei Abtheilungen her, worein solche Hürden gewöhnlich getheilt gewesen wären. So scharfsinnig auch diese Vermuthung ist, so sieht man doch auf den ersten Blick das Prekäre einer solchen Ableitung, für welche die von Gesenius angeführte Analogie des *stabulum a stare* natürlich den Mangel eines aus dem semitischen Sprachgebrauche hergenommenen Beweises nicht ersetzen kann. Es ist ferner ein schlimmer Umstand, dass, mit Ausnahme von Genes. 49, 14, die Formel nirgends vom Vieh gebraucht ist und dass selbst in jener Stelle der Genesis der eigentliche und der bildliche Ausdruck sich so durchdringen, dass ungeachtet des רֹבֵץ, welches sich noch sichtlich auf חֲמֹר

bezieht, doch schon in dem folgenden בֵּין הַמִּשְׁפְּתַיִם ein Verhältniss gemeint sein könnte, das nur auf das menschliche Subjekt, Isaschar, passt. Ueber den Ezech. 40, 43 gebrauchten Ausdruck שְׁפַתַּיִם, den man nur nach einer oberflächlichen Ansicht des Zusammenhangs ebenfalls mit Viehhürden in Verbindung bringen konnte, vgl. man nun die scharfsinnige Erklärung **Böttchers**, Proben a. t. Schriftrkl. S. 97 ff. und 322. Unter diesen Umständen wird es am gerathensten sein, zu der, ohne hinreichende Gründe verlassenen Erklärung der alten Uebersetzer: „**zwischen den Grenzmarken liegen**," zurückzukehren, da diese Bedeutung von מִשְׁפְּתַיִם sich mit der Grundbedeutung von שָׁפַת ebenso leicht vereinigen lässt, als mit derjenigen von שְׁפַתַּיִם Ez. 40, 43, und man zum Ueberfluss auch hier eine Analogie anbringen kann, ich meine den, freilich trivialen Ausdruck: **sich zwischen seinen vier Pfählen halten**. Von den alten Versionen giebt die LXX in der Genes. und den Psalmen מִשְׁפְּתַיִם durch *ἀναμέσον τῶν κλήρων*, in unserer Stelle dagegen im Vatik. durch das dunkle *ἀναμέσον τῆς διγομίας* (vielleicht *διγωνίας*), während die übrigen Edd. das hebräische Wort *Μοσφαθάιμ* beibehalten; die Vulg. übersetzt es **termini**, der Chaldäer hier und in der Gen. תְחוּמִין, **Grenzen**.

שְׁרִיקוֹת הַצֹּאן] Das Flöten **bei** den Herden; vgl. v. 8 לָחֶם שְׁעָרִים Krieg **bei** oder **vor** den Thoren.

חִקְרֵי לֵב] Es bilden diese Worte mit dem Anfange des Verses ein sarkastisches Wortspiel, das man sich hüten muss, durch voreilige Textänderung verwischen zu wollen. חֵקֶק ist **Beschluss**, *consilium*, חֵקֶר **Berathschlagung**, *consulatio*. Der Sinn ist: die Rubeniten fassten anfangs grosse Beschlüsse — liessen es aber zuletzt bei blossen Berathschlagungen bewenden. Ein ähnliches Wortspiel führt **Hollmann** aus

Ps. 49, 13 vgl. mit v. 21 an, wo ebenso durch Aenderung eines einzigen Buchstabens (יָלִין und יָבִין) ein anderer Sinn entsteht, s. noch Gesen. zu Jesaj. 15, 1 (S. 514).

V. 17. גִּלְעָד] Name der von den Stämmen Gad und Halb-Manasse bewohnten Gegend; vgl. Deut. 3, 12. 13.

שָׁכֵן] heisst hier nicht wohnen, sondern ruhen, ruhig liegen, (Sprichw. 7, 11. Deut. 33, 20), im Gegensatz mit der thätigen Theilnahme am Kriege.

לָמָּה יָגוּר אֳנִיּוֹת] Einige Codd., der Chaldäer, Vulg. Syrer und Araber lassen die Fragpartikel לָמָּה aus, wodurch ein vollkommnerer Parallelismus mit dem vorhergehenden und nachfolgenden Gliede erzielt wird; allein gerade dies macht die Auslassung in kritischer Hinsicht etwas verdächtig. Die zwei verschiedenen Bedeutungen, welche die Wurzel גור vereinigt, fürchten und wohnen, haben eine doppelte Erklärung dieser Worte erzeugt: 1) Michaelis und Schnurrer in seiner Dissertation übersetzten: Warum fürchtet sich Dan vor Schiffen? d. h. warum fürchtet Dan, die Canaaniter möchten, während er seinen Brüdern zu Hülfe eilt, von der Seeseite her einen Einfall in sein Gebiet machen? 2) In dem später erschienenen Specimen Tanchumi Hierosol. (Tubing. 1791) vertauschte Schnurrer diese Erklärung mit der andern: Warum weilt Dan bei seinen Schiffen, welche er dem Parallelismus angemessener hielt, worin ihm Hollmann und Maurer beistimmten. Allein der einen wie der andern Auffassung steht entgegen, dass der Landesantheil der Daniten das mittelländische Meer nirgends berührte. Hollmann verweist zwar auf Jos. 19, 46. Was geht aber aus dieser Stelle hervor? Angenommen, dass alle die Städte, welche dort dem St. Dan angewiesen wer-

den, wirklich in seinem Besitze waren (was aber nie der Fall gewesen ist), so liegt ja nicht eine derselben am Meere, sondern es heisst von der Grenze ausdrücklich, dass sie *im Angesicht von Joppe*, also nicht an der Küste selbst, aufgehört habe. Zudem bleibt es noch sehr zweifelhaft, ob die hier neben *Ascher* genannten Daniten die Bewohner der Jos. 19, 40 ff. aufgezählten Städte und nicht vielmehr die Einwohner der Stadt Laisch im Norden des Landes seien, die, wie wir zu Kap. 18 zu zeigen suchen werden, in der historischen Zeit wol ausschliesslich gemeint sind, wenn vom Stamme Dan die Rede ist. Diese Stadt ist aber so weit von der Küste entfernt, dass weder an eine Landung der Canaaniter, besonders der hier erwähnten Canaaniter, die ja auch im Binnenlande wohnten, noch an eine Schifffahrt der Daniten irgend gedacht werden kann, es müsste denn höchstens eine mit Fischerkähnen auf dem See Tiberias gemeint sein. Wie mir scheint, hat man bisher zu wenig die spezielle Bedeutung von גור berücksichtigt, welches ja nicht *wohnen* überhaupt, sondern *sich als Fremdling oder Gast irgendwo aufhalten* bedeutet. Dies, dünkt mich, führt am ehesten auf die Ansicht, dass die Daniten von Laisch, welche Stadt wol auch nach ihrer Einnahme durch die Hebräer mit Sidon in Verbindung blieb (18, 7. 28.) sich von den Phöniziern als Matrosen auf ihren Schiffen gebrauchen liessen. Dass die nördlichen Stämme sich in jenen früheren Zeiten vom Verkehr mit ihren heidnischen Nachbarn nicht so strenge und ängstlich ausschlossen, ist bekannt. Vgl. *Gesen.* zu Jesaj. Th. I. S. 350 ff. Wahrscheinlich ist auch Genes. 49, 13 und Deut. 33, 18, 19 auf ein ähnliches Verhältniss des Stammes Sebulon zu Sidon an-

gespielt. Hinsichtlich der Construction von גור mit dem Accus. vgl. Ps. 120, 5. 5, 5.

יָשַׁב לְחוֹף יַמִּים] Ascher bleibt ruhig am Meeresufer sitzen. Der Plur. יַמִּים ist dichterisch, wie Genes. 49, 13. Hiob 6, 3; dagegen חוֹל הַיָּם Genes. 32, 13; 41, 49.

מִפְרָצָיו] An seinen Buchten, eigentlich Einschnitten (des Meeres in die Küste), nicht gerade Häfen, da jene Küste deren überhaupt wenig hat (s. die Stellen aus Strabo in De Wette's hebr. Archäol. S. 83) und diese wenigen, z. B. Acco, gewiss in den Händen der Canaaniter waren (1, 31).

V. 18. Im Gegensatz mit den so eben genannten Bewohnern der Niederungen gegen das mittelländische Meer zu, welche blos auf ihre Selbsterhaltung bedacht waren, werden nun die beiden Bergvölker Sebulon und Naphthali ihrer Lebensverachtung wegen gepriesen, welcher das Vaterland seine Rettung verdankte. Hinsichtlich der Construction ist mir nicht zweifelhaft, dass die Schlussworte עַל מְרוֹמֵי שָׂדֶה zu den beiden Namen Sebulon und Naphthali in Apposition stehen und einen Gegensatz bilden zu den Wohnorten der vorgenannten Stämme; die Worte עַם — לָמוּת sind als Prädikatsbegriff ebenfalls auf beide Subjecte zu beziehen und drücken die Gesinnung aus, mit welcher sie in den Kampf zogen. Hollmann und Maurer wollen in מְרוֹמֵי שָׂדֶה eine Beschreibung des Kampfsplatzes erkennen, auf welchem die zwei Stämme mit Todesverachtung gekämpft haben. Allein die Schlacht fiel in der Ebene vor und überdies wird bei dieser Erklärung die Antithese mit den vorhergehenden Versen übersehen. Der Satz חֵרֵף נַפְשׁוֹ לָמוּת hängt im Sinn eines einzigen Nominalbegriffs von עַם, als dem Nomen regens, ab, vgl. Ew. Kr. Gr. S. 577. Parallele Phrasen aus dem Ara-

bischen und Syrischen zu der hier vorkommenden חֵרֵף נַפְשׁוֹ giebt Gesenius, Com. zu Jesaj. Th. II. S. 194. Vgl. noch Richt. 9, 17. Homers Il. 9, 322. Od. 3, 74. Der Sinn des ganzen Verses wäre also nach diesen Erläuterungen so zu fassen: Sebulon und Naphthali, die da wohnen auf den Höhen des Gefildes, sie sind ein Volk, das gering achtet das Leben bis zum Tode.

V. 19. Nun beginnt die Beschreibung des Kampfes selbst. Den irdischen Königen, die ihre zahlreichen und wolgerüsteten Scharen wider Israel ins Feld führen, treten die Mächte des Himmels entgegen. Die Sterne, als belebte Wesen gedacht, bilden nämlich das Heer Jehovas (צְבָא יְהוָה, s. Gesen. Com. z. Jes. Th. II. S. 329), welches auf eine, sterblichen Augen nicht sichtbare, aber durch die That selbst sich offenbarende Weise den Israeliten Hülfe leistet. So lässt Tasso (Befr. Jerus. Ges. XVIII, St. 92 f.) die Engel und Seligen unsichtbar dem christlichen Heere bei Erstürmung Jerusalems beistehen, nur dass, was dort dichterische Fiction, in unserem Liede Sache des religiösen Glaubens ist. Josephus (Alterth. V; 5, 4) bezog diesen Beistand der Sterne auf ein Naturphänomen, welches den Israeliten im Kampfe zu Hülfe gekommen sei: „*προσμιγέντων αὐτῶν ὄμβρος ἐπιγίνεται μέγας καὶ ὕδωρ πολὺ καὶ χάλαζα, τὸν ὑετόν τε κατὰ πρόσωπον ἤλαυνε τῶν χαναναίων ἄνεμος ταῖς ὄψεσιν αὐτῶν ἐπισκοτῶν, ὡς τὰς τοξείας ἀχρήστους αὐτοῖς εἶναι καὶ τὰς σφενδόνας, οἵτε ὁπλῖται διὰ τὸ κρύος χρῆσθαι τοῖς ξίφεσιν οὐκ εἶχον, τοὺς δ᾽ Ἰσραηλίτας ἧττόντε ἔβλαπτε κατόπιν γενόμενος ὁ χειμὼν καὶ πρὸς τὴν ἔννοιαν τῆς βοηθείας τοῦ θεοῦ θάρσος ἐλάμβανον.*" Auch Schnurrer und Hollmann glauben an ein solches Naturereigniss. Allein dem Alten Testamente ist die Vorstellung eines Einflusses der Gestirne auf die

Witterung durchaus fremd; der strenge Monotheismus der Hebräer führte alle Naturerscheinungen auf Jehova selbst zurück, s. z. B. Jerem. 14, 22. Die Berufung auf 4, 15, wo von Jehova bei der Niederlage der Cananäer der Ausdruck וַיָּהָם vorkomme, der gewöhnlich bei ausserordentlichen Naturereignissen gebraucht werde, hat keine Beweiskraft, wie zu der Stelle gezeigt worden, und eben so wenig kann daraus, dass es v. 20 vom Kischon heisst, er habe die Leichname fortgeschwemmt (גְּרָפָם), gefolgert werden, dass der Bach damals gerade durch ein Ungewitter angeschwollen gewesen sei. Freilich ist der Kischon im Sommer ein theils fast ausgetrocknetes, theils wegen gehemmten Abflusses in Teichen stagnirendes Wasser (Rosenm. Alterth. II, 1. S. 202 ff.); allein woher wissen denn die Ausleger, dass die Schlacht gerade in eine Jahreszeit fiel, wo der Wasserstand des Baches zu klein gewesen wäre, um Leichname fortzuschwemmen, wenn ihm nicht ein Gewitterregen zu Hülfe gekommen wäre? abgesehen davon, dass es in dieser Jahrszeit, d. h. im Sommer, in Palästina gewöhnlich keine Gewitter giebt.

Der Bach Kischon heisst hier dichterisch das Wasser Megiddos, weil diese Stadt nebst dem fast überall damit verbundenen Thaanach (Jos. 12, 21. 17, 11. 1 Kön. 4, 12) an seinem Ufer lag. Auf den meisten Karten von Palästina werden zwar beide Städte ziemlich weit ab vom Kischon gegen Süden gesetzt, wahrscheinlich wegen Jos. 17, 11, wo diese Orte dem St. Manasse zugetheilt werden; allein es heisst ebenda ausdrücklich, sie hätten gleichwol im St. Isaschar gelegen, dessen nördliche Grenze der Kischon bildete.

מְלָכִים] Das Heer Jabins und seiner Verbündeten, s. zu 4, 3, mit welchen dann v. 20 die himmli-

schen Mächte, die sich diesen stolzen Fürsten der Erde entgegenstellen, in schönen Gegensatz treten.

בֶּצַע כֶּסֶף] Es ist durchaus kein Grund vorhanden, von der ersten und gewöhnlichen Bedeutung von בֶּצַע, Raub, Beute (Mich. 4, 13. Jer. 51, 13 und das Stammw. Hab. 2, 9. Ps. 10, 3) abzugehen und mit Schnurrer, Hollm. und Maurer die von R. Tanchum empfohlene, arabische Bedeutung frustum vorzuziehen. Die Worte drücken vielmehr sehr sarkastisch die fehlgeschlagene Hoffnung der Canaaniter auf Sieg und Raub aus: Beute an Silber, falls sie dergleichen etwa zu erlangen hofften, haben sie freilich nicht erhalten.

V. 20. מִן שָׁמַיִם נִלְחָמוּ] Statt mit Schnurrer und Hollm. den Plur. נִלְחָמוּ impersonal zu fassen, scheint es dem Stufenrhythmus des Liedes angemessener, das folgende כּוֹכָבִים als Subjekt heraufzunehmen.

V. 21. גְּרָפָם] Das Hapax legom. גָּרַף, fortschwemmen, mit sich fortführen, gehört zu den im Hebräischen entweder gar nicht oder selten, im Aramäischen dagegen häufiger vorkommenden Ausdrücken, dergleichen mehrere in diesem Liede angetroffen werden, vgl. zu v. 7. Ueber גָּרַף s. die Dialektvergleichungen bei Lette und Hollmann.

נַחַל קְדוּמִים] Die Bedeutung von קְדוּמִים, eines nur hier vorkommenden Pluralworts, ist ungewiss. Nach dem Vorgange der LXX (χειμάῤῥους ἀρχαίων) und des Chaldäers (*rivus, in quo facta sunt signa et fortia facta ab* antiquis *Israeli*) *) halten einige Ausleger קְדוּמִים für gleichbedeutend mit קֶדֶם und übersetzen: ein Bach

---

*) Beide Uebersetzer hielten, offenbar unrichtig, קְדוּמִים, für den Plural. eines Adjektivs, die Alten, die Vorfahren.

der Vorzeit, ein von alten Zeiten her berühmter Bach; vgl. Deut. 33, 15 הַרְרֵי קֶדֶם, uralte Berge. Allein wie kommt der Kischon vor andern Bächen zu diesem ehrenden Prädikate? und wie beziehungslos und matt nimmt sich dasselbe in diesem Zusammenhange aus? Ueberdies scheint die Ableitung dieser Bedeutung nicht einmal sicher, da ähnliche Pluralia dieser Bildung, wie נְעוּרִים, עֲלוּמִים, זְקֻנִים, בְּתֻלִים, von *Adjektivis* derivirt sind, dergleichen sich zu קְדוּמִים keines nachweisen lässt, diejenigen aber, welche unmittelbar vom Verbum herstammen, wie חֲנֻטִים, שִׁלֻּחִים gewöhnlich den abstrakten Begriff der Handlung ausdrücken. Weniger verstiesse wider die Sprachanalogie und den Zusammenhang die von R. Jona auf die Bahn gebrachte, von *Schnurrer*, *Köhler*, *Hollmann* und A. empfohlene Erklärung *Bach der Schlachten*, wenn sich nur für die Radix קָדַם die Bedeutung *angreifen*, *kämpfen* besser begründen liesse. Denn das Piel קִדֵּם erhält seine Bedeutung *feindlich überfallen* in den zum Beweise angeführten Stellen Ps. 18, 6. 19. Hiob 30, 26 blos durch den Zusammenhang; weit öfter steht es von einem *freundlichen* Entgegenkommen; im Arabischen aber modificirt sich zwar die Grundbedeutung *vorangehen* in die besondere: *sich in die vorderen Reihen der Kämpfenden stellen*, *dem Feinde muthig entgegengehen*, woraus sich aber für die postulirte Bedeutung von קְדוּמִים, *Kampf*, *Schlacht*, nur ein höchst unsicherer Schluss ziehen lässt. Eine minder gezwungene Ableitung scheint mir die, im Arabischen nicht seltene, Bedeutung von קָדַם, *anteire aliquem*, *antecellere*, *eminere* darzubieten, woraus sich für נַחַל קְדוּמִים der passende Sinn ergäbe: *ein Bach des Vorangehens* oder *des Vorzugs* d. i. *ein Bach, der alle anderen übertrifft* (we-

gen seiner den Israeliten geleisteten Hülfe) **ist der Bach Kischon.**

תִּדְרְכִי נַפְשִׁי עֹז] **Hollmann:** „**conculcabas anima mea robur** *i. e. robustos. Se ipsam alloquitur Debora, quod idem est, ac si simpliciter dixisset*: **conculcabas hostes robustos.**" Dem, der sich nicht die Mühe nimmt, in die feineren Nüancen des hebräischen Sprachgebrauchs einzudringen, wird sich diese Erklärung vor allen andern empfehlen, da bei ihr der Fluss der Gedanken die wenigste Störung erleidet und ihre grammatische Richtigkeit ihm durch die Bemerkungen: das Futur. תִּדְרְכִי stehe im Sinne eines Aorists, wie יִבְחַר v. 8, יְתַנּוּ v. 11; נַפְשִׁי sei die gewohnte Umschreibung des Personalpronomens und עֹז eine Metonymie, hinreichend sicher gestellt scheinen wird. Eine genauere Sprachforschung dürfte indessen dagegen folgende Bedenklichkeiten erheben: 1) in allen übrigen Stellen, wo sich die **zweite** Person des Futurs mit נַפְשִׁי verbunden findet, wird dadurch der **Imperativ** umschrieben und dies geht auch schon aus der Natur der Sache selbst hervor. Man redet sein Ich an, wenn man es zu etwas **ermuntern, antreiben** oder **es beschwichtigen** will, nicht aber, um vergangene Dinge ihm zu erzählen. Vgl. Ps. 42, 6. 62, 6. 103, 1. 116, 7. 146, 1. 2) Bei der Annahme einer Metonymie in עֹז, was voraussetzt, dass *calcare hostes robustos* im Wortverstande genommen werde, ist nicht natürlich, dass die Sängerin ihrer **Seele** erwähnt, der kein hebräischer Dichter je **körperliche** Bewegungen zugeschrieben hat. Stünde רַגְלִי im Texte für נַפְשִׁי, so würden alle jene Schwierigkeiten wegfallen. Allein zu einer so gewaltsamen Aenderung wird wol Niemand stimmen wollen. Demnach muss man sich immerhin entschliessen, im Anfange des Satzes אֲמַרְתִּי

zu ergänzen, welches die Dichterin auslässt, weil ihre Imagination sich die vergangene Handlung als gegenwärtig denkt; den Ausdruck דָּרַךְ, mit Füssen treten, fasse man aber metaphorisch als derbe Bezeichnung des Gefühls der grössten Verachtung; nur so lässt sich die Verbindung mit נֶפֶשׁ rechtfertigen und עֹז behält dann seine gewohnte Bedeutung, da die adverbiale Bedeutung oder die Ellipse der Präposition בְּ durchaus unerweislich sind. Im Bewusstsein des höheren, himmlischen Beistandes, dessen im vorhergehenden Verse Erwähnung geschah, ruft Debora triumphirend aus: Tritt verachtend mit Füssen, meine Seele, die Kraft; verachte die Stärke, auf welche die Feinde trotzen und wodurch sie sich uns furchtbar wähnen.

V. 22. הָלְמוּ] Wie das deutsche Stampfen auch absolut gebraucht wird, so hier הָלַם, schlagen, mit Auslassung des Begriffs den Boden. Vgl. indessen die Anm. z. folg. Hemist.

מִדַּהֲרוֹת — אַבִּירָיו] דָּהַר, welches ursprünglich, wie das verwandte דּוּר und דָּרַר, einen Kreislauf bedeutet, dann, wie es scheint, insbesondere von Pferden, die im Kreislauf zugeritten werden und endlich vom schnellen Lauf und Galopp der Pferde überhaupt gebraucht wurde, kommt zwar in der einzigen Stelle, wo es ausser der unsrigen noch gefunden wird, Nahum 3, 2, vom dahinjagenden, galloppirenden Pferde vor, und im Sprachgebrauche des Jeremias (8, 16. 47, 3. 50, 11) bedeuten אַבִּירִים Pferde; doch wird dadurch sich Niemand verleiten lassen, der wunderlichen Erklärung, welche der sonst eben so geschmackvolle als gelehrte Schnurrer von diesem Verse aufgestellt hat, Beifall zu schenken: weil die muthigsten Rosse (אַבִּירָיו *fortes eorum, sc. equorum* = *fortissimi equorum*) in wilder Flucht

davon liefen, stampften die übrigen ungeduldig den Boden! — Vielmehr sind hier, nach der allein richtigen Auslegung *Hollmanns*, unter den אַבִּירִים die *Reiter* gemeint und דַּהֲרוֹת muss vom *Jagen der Rosse* durch dieselben verstanden werden. Die Wiederholung von דַּהֲרוֹת ahmt den Galopp der Pferde auch im Laute nach. So wie סוּס so steht auch das darauf sich beziehende Suffix. in אַבִּירָיו im Collektivsinne. Mit einer leichten Veränderung in den Punkten könnte man indessen einen noch passendern Sinn erzielen, wobei man sich zugleich von dem uns bekannten Sprachgebrauche von דָּהַר weniger entfernte. Man schreibe an der Stelle des Status constructus דַּהֲרוֹת den Stat. absol. דְּהָרוֹת, so kann man 1) in Uebereinstimmung mit Nah. 3, 2 diesen Ausdruck statt auf die Reiter auf das Jagen der Pferde selbst beziehen und erhält 2) in אַבִּירָיו einen Akkusat. für הָלְמוּ, welches Verbum sonst nirgends absolut gebraucht wird. Der Sinn des Verses ist dann folgender: *Es stampften die Hufen der Pferde, weil sie in wilder Flucht davon stürmten, ihre* (gefallenen) *Reiter.* —

V. 23. אוֹרוּ מֵרוֹז] Der antithetische Parallelismus dieses Verses mit dem folgenden lässt vermuthen, dass das, sonst ganz unbekannte, Meros ein Ort in der Nähe des Kampfplatzes war, dessen Einwohner bei der Flucht der Feinde zu ihrer Niederlage hätten beitragen können, den Siegern aber ihren Beistand verweigerten und vielleicht den Fliehenden Schutz und Sicherheit gaben.

אָמַר מַלְאַךְ יְהוָה] Da מַלְאַךְ יי auch einen *Propheten* bedeuten kann (s. 2, 1), so glaubten einige Ausleger, Debora, als אִשָּׁה נְבִיאָה (4, 4), habe sich mit diesem Ausdrucke selbst gemeint. Allein wozu hier diese Umschreibung, da Debora im übrigen Liede immer

von sich in der ersten Person redet? Besser nimmt man מַלְאַךְ יי' in der gewöhnlicheren Bedeutung für Engel Jehovas. An die wirkliche Gegenwart eines Engels oder gar an eine Vision der Sängerin ist übrigens nicht zu denken. Der Engel Jehovas ist nach jener bekannten, in ihren innern Gründen aber noch nicht hinreichend aufgeklärten mythischen Ausdrucksweise Symbol der gegenwärtigen Gottheit selbst, welche hier nach der Vorstellung der Dichterin dem israelitischen Heere, dem עַם יְהוָֹה, mitkämpfend voranzieht (vgl. Exod. 23, 20, 23) und die Merositer, deren Weigerung, ihrem Volke Hülfe zu leisten, sie als einen ihr selbst zugefügten Schimpf (לֹא בָאוּ לְעֶזְרַת יְהוָֹה) betrachtet, in eigener Person mit dem Fluche belegt. Vgl. oben die Bemerkung zu 4, 8.

בַּגִּבֹּרִים] Unserer Auffassung des 13ten Verses getreu, verstehen wir auch hier unter den גִּבֹּרִים nicht die Israeliten, sondern die canaanitischen Kriegshelden, gegen welche die Bewohner von Meros dem Jehova nicht zu Hülfe gekommen seien.

V. 24. אֵשֶׁת חֶבֶר הַקֵּינִי] vgl. 4, 11. 1, 16.

מִנָּשִׁים בָּאֹהֶל] Hollmann: „*verbum* בָּאֹהֶל *pertinet ad descriptionem et laudem mulierum orientalium, quae domi sese continere solent.*" Allein zum Preise der männlichen, thatkräftigen Jael wollen dergleichen Prädicate ehrbarer Hausfrauen sich nicht recht schicken. Richtig fasst dagegen Schnurrer den Ausdruck als Bezeichnung des Nomadenweibes; die Nomaden, weil sie nicht in festen Wohnungen, sondern in Zelten wohnen (vgl. Jerem. 35, 7), heissen daher 8, 11 שְׁכוּנֵי בָאֳהָלִים und Genes. 4, 21 wird Jabal als Gründer des Nomadenlebens אֲבִי יֹשֵׁב אֹהֶל genannt.

V. 25. חֶמְאָה] Es ist zu 1, 19 bemerkt worden, dass man insbesondere aus diesem Ausdrucke gefolgert hat, Jael habe dem Sisera saure, geronnene

Milch gegeben, weil diese in der Hitze und reichlich genossen eine berauschende Kraft habe. Allein da חֶמְאָה mit חָלָב in Parallelismus steht, so ist wol seine spezielle Bedeutung hier eben so wenig zu urgiren als z. B. Deut. 32, 14. Eigentlich bedeutet חֶמְאָה Sane, Rahm (Jarchi zu Genes. 18, 8: *est cremor lactis, quem de ejus superficie colligunt*, Vitringa *ad Jes.* I. p. 188), dann auch Butter, Prov. 30, 33, steht aber in Poesie für Milch überhaupt, als *pars pro toto*.

בְּסֵפֶל אַדִּירִים] Aus den alten Versionen und der gründlichen Untersuchung Bochart's (Opp. I. 549) über das nur hier und 6, 38 vorkommende סֵפֶל geht soviel mit Gewissheit hervor, dass dadurch ein Gefäss grösserer Art bezeichnet wird, worauf auch der Zusatz אַדִּירִים (Schaale) der Vornehmen zu zielen scheint. Gewöhnlich erklärt man zwar diesen Genitiv für eine Umschreibung des Adjectivs edel, köstlich vgl. Ps. 78, 25 לֶחֶם אַבִּירִים vornehme, köstliche Speise; eine köstliche Schaale könnte nun diesen Namen entweder von der Kostbarkeit der Materie, aus der sie gemacht, oder der Vortrefflichkeit der Kunst, womit sie gearbeitet war, führen; keins von beiden will sich recht zum Haushalt eines Nomaden schicken. Vermuthlich ist Schaale der Vornehmen lediglich Bezeichnung eines grösseren Trinkgefässes, da es nicht unwahrscheinlich ist, dass vornehmere Gäste, so wie durch doppelte Portionen Speise, auch durch ein grösseres Maas von Getränk ausgezeichnet wurden und dass man für solche Gelegenheiten eigene Trinkgeschirre von mehr Umfang, als die gewöhnlichen, aufbewahrte, mögen nun darunter wirkliche Becher gemeint sein, oder, was eher zu den von סֵפֶל gegebenen Deutungen passt, ein Becken,

aus welchem mit dem Löffel geschöpft und getrunken wurde, wie noch heutzutage bei den Beduinen üblich ist, vgl. Arvieux, Sitten der Beduinen-Araber von Rosenm. S. 85 und 101. So ehrte Achilleus seine Gäste mit einem grösseren Mischkrug, Il. IX, 391, vgl. VIII. 162. — Man beachte übrigens den Hohn, der in dieser ganzen Stelle liegt. Jael empfängt ihren Gast mit allen Zeichen äusserer Hochachtung. Das verlangte Wasser scheint ihr zu gering zu seiner Bewirthung; sie giebt ihm Milch und lässt ihn aus dem Ehrengefäss trinken; aber in ihrem Herzen schmückt sie ihr Schlachtopfer.

V. 26. תִּשְׁלַחְנָה] Ueber diese verlängerte Form der 3te fem. Sing., wodurch dieselbe der 3ten Plur. gleich wird, s. Gesen. Lehrgb. S. 800, Ewald Schulgr. S. 107 in der Note. Die von de Dieu vorgeschlagene und von Schnurrer gebilligte Vokalveränderung תִּשְׁלָחֶנָּה, wodurch jene Endung zum Suffixum würde, das sich auf das absolut vorangeschickte יָדָהּ bezöge, wird durch die Zahl analoger Beispiele dieser Formation der 3ten Fut. (Exod. 1, 10. Hiob 17, 16. Jes. 28, 3. Obad. 13), die doch nicht sämmtlich Schreibfehler sein können, mehr als zweifelhaft.

לְהַלְמוּת עֲמֵלִים] Der Zusatz עֲמֵלִים, d. h. eigentlich der mühselig Arbeitenden, Ungemach Leidenden bildet sehr wahrscheinlich einen spöttischen Gegensatz zu den אַדִּירִים in בְּסֵפֶל אַדִּירִים. Mit der Auszeichnung eines vornehmen Gastes wurde er empfangen, mit einem Werkzeuge, dessen nur die Klasse der Geringen, mit der Noth des Lebens Kämpfenden sich bedient, ward er um's Leben gebracht.

וְהָלְמָה] Dieses, so wie die folgenden Präterita mit Vav convers., welche sämmtlich in der Bedeutung des Präsens historicum stehen, sind als eine Fortsetzung

des in demselben Sinne vorangehenden Futur's תִּשְׁלַחְנָה anzusehen. Die Copula vor מָחֲצָה wird mit vielen handschriftl. Autoritäten da nicht etwas Neues hinzugefügt, besser weggelassen, sondern nur, nach dem diesem Liede eigenen Rhythmus, das vorhergehende מָחֲקָה, mit einer kleinen Veränderung in den Consonanten ohne wesentliche Modification des Sinnes, wieder aufgenommen wird.

מָחֲקָה] Statt der zu allgemeinen Bedeutung perdidit, delevit, welche schon R. Jona zur Erklärung dieses Hapax legomenon aus dem arab. Sprachgebrauche herbeizog, nehme man lieber mit Gesenius (im latein. Hdw. Buche) die Grundbedeutung des verwandten מְחָא, feriit, percussit (Esr. 6, 11 אִתְמְחֵא, angenagelt werden) auch als diejenige von מָחַק an; vielleicht mit der Modification zerschlagen, zerschellen, also synonym mit dem folgenden מָחַץ. Dieser Sinn wird auch von den alten Versionen ausgedrückt, mag nun blos der Zusammenhang oder wirkliche Kenntniss des Sprachgebrauchs sie darauf geführt haben.

V. 27. כָּרַע נָפַל שָׁכָב] Mit der augenscheinlichen Lust befriedigter Rachbegierde wird nun der Tod des verhassten Feindes in seine einzelne Momente zerlegt. Diese Wildheit des Affektes, die sich auch in der Bitterkeit, mit welcher jene Contraste im vorigen Verse hervorgehoben sind, ausspricht, ist mir übrigens ein eben so sicherer Zeuge für die Gleichzeitigkeit unseres Liedes, als die von Hollmann angebrachten historischen Beweise. Mit diesem glühenden Hass kann blos ein Betheiligter, der den Hohn eines übermüthigen Unterdrückers an sich selbst erfahren hat, sich über einen todten Feind aussprechen, nicht ein Jahrhunderte später lebender Dichter. Die Stelle ist indessen nicht ohne Sehwierigkeit, da jene drei Ausdrücke, welche das Einsinken, Umfallen und Liegen eines töd-

lich Getroffenen schildern, zu der Todesart des Sisera, dem am Boden liegend die Schläfe mit einem Nagel durchbohrt worden, nicht zu passen scheinen. *Schnurrer* wollte dieser Schwierigkeit dadurch begegnen, dass er כָּרַע auf die convulsivischen Krümmungen des Sterbenden bezog, נָפַל nicht durch *Fallen*, sondern *todt da liegen* (4, 22) und שָׁכַב durch *starr, regungslos liegen* erklärte. Allein so wie diese Steigerung des Begriffs in נָפַל und שָׁכַב im Sprachgebrauche durchaus nicht begründet ist, so verstösst jene Auslegung von כָּרַע wider die Analogie anderer Stellen, wo dies Wort, besonders wenn נָפַל folgt, stets vom *Zusammensinken, in die Kniee sinken* eines Stehenden gebraucht ist. Ps. 20, 9. 2 Kön. 9, 24. Jes. 65, 12. Um nichts begreiflicher wird die Sache, wenn man sich mit *Hollmann* Sisera auf einem erhöhten Bette liegend denkt, von dem herab er sich zu den Füssen der Jael gewälzt habe. Denn einerseits bleibt immer der Ausdruck כָּרַע, von einem *Liegenden* gebraucht, unerklärt, andererseits, wenn Sisera auf einem vom Boden erhöhten Lager war, wie konnte denn der durch seine Schläfe getriebene Zeltpflock *bis in den Boden* dringen (4, 12)? Ueberhaupt ist schon die Annahme solcher erhöhter Lagerstellen wider die Nomadensitte, vgl. die Anmerk. zu 4, 17. Nach meinem Dafürhalten liegt ein bitterer Spott in diesen Worten, welche die Ausdrücke eines ehrenvoll *auf dem Schlachtfelde* fallenden Kriegers auf den zwischen den Füssen eines Weibes den Tod findenden Sisera übertragen. Mit Nachdruck steht daher das wiederholte בֵּין רַגְלֶיהָ voran und man darf בֵּין hier nicht etwa mit *Schnurrer ad pedes ejus* übersetzen wollen, was es überhaupt nicht bedeuten kann, sondern es wird damit auf die Stellung der Jael, als sie ihre That verrichtete, hingedeutet:

sie hatte sich zu dem Schlafenden niedergelassen und sein Haupt zwischen die Kniee gefasst. Die Schlussworte בַּאֲשֶׁר כָּרַע שָׁם נָפַל שָׁדוּד, „da, wo er einsinkt, da bleibt er todt liegen," sollen das Sichere des ihn treffenden Schlages schildern. Andere können getroffen zusammensinken und sich doch nachher wieder aufraffen; nicht so Sisera. Ein Schlag streckte ihn todt darnieder und er rührte sich nicht von der Stelle.

V. 28. Nun trifft der bitterste Spott noch Siseras Mutter, die sich über das lange Ausbleiben ihres Sohns mit den ausschweifendsten Hoffnungen auf reiche Beute zu beruhigen sucht.

בֹּשֵׁשׁ] Ueber die Ableitung dieser Form vgl. die Anm. zu 3, 25.

אֶחֱרוּ] Statt אֵחֲרוּ s. Gesen. Lehrgb. S. 170. Ew. Schulgr. S. 58 Note.

פַּעֲמֵי מַרְכְּבוֹתָיו] Die Verbindung von פְּעָמִים mit מַרְכָּבוֹת wird weniger befremden, wenn man sich des Sprachgebrauchs erinnert, nach welchem das synonyme רֶכֶב häufig für die dem Wagen vorgespannten Pferde steht, s. 2 Sam. 8, 4. 10, 18 u. a. m. Dass ἅρμα und currus eben so gebraucht werden, ist bekannt.

V. 29. חַכְמוֹת שָׂרוֹתֶיהָ תַּעֲנֶנָּה] Die Klügsten ihrer Edelfrauen antworten: über die Form תַּעֲנֶנָּה = תַּעֲנֶינָה, wie einige Handschriften wirklich lesen, vgl. Gesen. Lehrgb. S. 430. Ew. Schulgr. §. 375. und über den Stat. const. des Adjektivs zur Umschreibung des Superlat. Ew. Schulgr. S. 244. Gesen. Lehrgb. S. 692. Hollmann will zwar תַּעֲנֶנָּה für die dritte Person des Singul. mit dem Suffixo halten und den Singular distributiv fassen; allein blos ein Plural. inhumanus wird mit dem Verbum im Singul. femin. construirt. Die klügsten Frauen des Harems heissen hier ironisch diejenigen welche sich einbilden, über

das lange Ausbleiben des Siseras die beste Auskunft geben zu können.

אַף הִיא תָּשִׁיב אֲמָרֶיהָ לָהּ] Schnurrer: auch sie selbst nimmt ihre (so eben gesprochenen) Worte wieder zurück. Er hält לָהּ für einen ethischen Dativ, der zu תָּשִׁיב gehöre (sibi revocat). Die folgenden Worte sind aber weniger ein Widerruf, als eine beruhigende Antwort auf die zuerst gemachten Fragen und den Begriff des Antwortens verlangt auch der Parallelismus mit תַּעֲנֶנָּה. Wenn nun Schnurrer läugnet, dass der Sprachgebrauch die Uebersetzung „auch sie antwortet ihr (oder sich)" zulasse, weil 1) die hebräische Phrase הֵשִׁיב דָּבָר oder ה׳ אֲמָרִים, wenn sie antworten bedeute, ein mit einem an דָּבָר oder אֲמָרִים angehängten Suffixum gefunden werde; 2) weil die Person, welcher geantwortet werde, sonst überall im Accusativ stehe, niemals im Dativ — so hat, was das Letztere betrifft, bereits Hollmann auf die Stelle Proverb. 22, 21. לְהָשִׁיב אֲמָרִים לְשֹׁלְחֶךָ aufmerksam gemacht, wo ebenfalls ein Dativ folgt; hinsichtlich der ersteren Einwendung aber hat Schnurrer zwar allerdings den Sprachgebrauch auf seiner Seite, soweit wir nämlich denselben aus den geringen vorhandenen Ueberresten kennen. Allein warum könnte nicht hier eine Ausnahme stattfinden, zumal kein logischer Grund gedenkbar ist, weshalb beim Hinzukommen eines Suffixums die Phrase הָשִׁיב אֲמָרִים, Worte zurückgeben (auf früher erhaltene), den Begriff antworten weniger richtig ausdrücken sollte? Wenn nämlich gleich תָּשִׁיב אֲמָרֶיהָ unzweifelhaft den von Schnurrer postulirten Sinn: sie nahm ihre früheren Worte zurück, haben kann, so bleibt doch dadurch die Möglickeit folgender Auffassung: „sie liess ihre Worte d. h. diejenigen, die sie nun ferner sprach, zu sich zurückkehren d. h. sie ant-

wortete sich selber, nicht ausgeschlossen. Auch könnte, wenn er nicht vorzugsweise nur bei Späteren vorkäme, an jenen absoluten Gebrauch von הֵשִׁיב für antworten erinnert werden (Hiob 33, 5. 20, 2. 2 Chron. 10, 16), bei dessen Anwendung auf unsere Stelle man den passenden Sinn gewönne: auch sie selbst antwortet sich auf ihre Worte. Jedenfalls aber ist das Suffix. in לָהּ in reflexivem Sinne zu nehmen und nicht etwa mit Hollmann auf eine der Frauen, welche Siseras Mutter angeredet hatten, zu beziehen.

V. 30. רַחַם — לְרֹאשׁ גֶּבֶר] ein Mädchen, ja zwei Mädchen auf den Kopf eines Mannes s. v. a. für Einen Mann. רַחַם, *uterus* für *puella*, ein alter derber Ausdruck, wie etwa das horazische *cunnus*, Sat. I. 3, 107. Mädchen waren ein vorzüglicher Theil der Beute im ganzen heroischen Alterthum, vgl. Num. 31, 18. Homer Il. 1, 111 f.

שְׁלַל צְבָעִים רִקְמָה צֶבַע רִקְמָתַיִם] Nach Hollmann sind צְבָעִים, buntgefärbte Gewänder, von רִקְמָה, buntgewobenen Gewändern, zu unterscheiden, so dass man genöthigt ist, ein doppeltes Asyndeton anzunehmen: שְׁלַל צְבָעִים וּשְׁלַל רִקְמָה und dann wieder: שְׁלַל צֶבַע וּשְׁלַל רִקְמָתַיִם, was äusserst hart ist; auch möchte man die Numeri in צְבָעִים und צֶבַע Platz tauschen lassen, wenn doch das zweite Glied eine Steigerung des ersten enthalten soll. Offenbar bilden die Wörter צְבָעִים רִקְמָה nur Einen zusammengesetzten Begriff, gefärbtes Zeug, das in einem buntgewirkten Kleide besteht, indem רִקְמָה appositionsweise nur eine nähere Bestimmung von צְבָעִים angiebt, welches bunte Zeuge überhaupt bezeichnet, mögen sie mit gefärbter Wolle gewoben oder gestickt sein. Parallel dem obigen רַחַם רַחֲמָתַיִם steigert auch hier der Wunsch nach einer reichen Beute die Hoffnung, dass

Sisera wenigstens Ein solches Prachtgewand nach Hause bringen werde, zu der zuversichtlicheren, er werde deren zweie (רִקְמָתַיִם) mitbringen. Unter diesen buntgewirkten Gewändern sind wahrscheinlich die im ganzen Alterthum berühmten babylonischen Prachtgewänder gemeint, die auch Jos. 7, 21 unter der Beute erwähnt werden. S. Heeren, Ideen I. 2. S. 207 ff. Man könnte zwar an ähnliche sidonische Gewänder denken, die von Homer Il. VI. 289 ff. erwähnt werden (Heeren a. a O. S. 92), wenn nicht vielleicht die Griechen die ihnen von Phöniziern zugeführten babylonischen Gewänder für sidonische Arbeit hielten. Ueber רֶקֶם s. ausser den Wbb. Hartmann, Hebr. a. Putzt. I. 401 f. III. 138 f. Bellermann, Handb. I. 236 ff.

לְצַוְּארֵי שָׁלָל] Wenn die Punktation richtig ist, so muss man wol mit Schnurrer u. A. שָׁלָל hier in der speziellen Bedeutung: erbeutete Thiere, besonders Pferde, Esel nehmen, welche mit den erbeuteten Prachtteppichen behangen im Triumphe aufgeführt werden sollten. Dies ist wenigstens noch minder hart, als mit Hollmann שָׁלָל für אַנְשֵׁי שָׁלָל, Kriegsgefangene, zu nehmen. Allein wahrscheinlich ist die Lesart verdorben und entweder nach der LXX (τῷ τραχήλῳ αὐτοῦ) לְצַוָּארָיו zu lesen oder blos mit veränderter Punktation לְצַוָּארַי, שָׁלָל aber als dritte Person Präteriti in der Pausalform zu nehmen, da dies Verbum auch regelmässig flektirt wird. Das Misskennen dieses Sprachgebrauchs in unserer Stelle kann leicht zu jener falschen Punktation Anlass gegeben haben. Der Sinn ist: er hat ein, ja zwei buntgewirkte Gewänder für seinen (meinen) Hals erbeutet, d. h. um sie über die Schultern zu werfen. Die Lesart der LXX dürfte deshalb den Vorzug verdienen, weil sie einen schönen Paral-

lelismus zu לְסִיסְרָא bildet, auch weil dergleichen Gewänder eher eine Männerkleidung waren.

V. 31. וְאֹהֲבָיו] Die Aenderung des Suffix. וְאֹהֲבֶיךָ, wie zwei Handschr. Syr. und Vulg. lesen, scheint eine blose Correction zu sein, da in der hebräischen Poesie nichts gewöhnlicher ist, als ein solcher Absprung von der zweiten Person in die dritte und umgekehrt, vgl. v. 14. Gesen. Lehrgb. S. 742.

בִּגְבֻרָתוֹ] wenn sie durch die Kraft ihrer Strahlen Nebel und Gewölke durchbricht. S. Ps. 19, 5. 6.

וַתִּשְׁקֹט] Es sollten diese Worte eigentlich am Schlusse des vorigen Kapitels stehen, von dem sie durch das eingeschaltete Triumphlied losgerissen wurden.

Sechstes Kapitel.

Abermaliger Abfall der Israeliten von Jehova und zur Strafe eine sieben Jahre hindurch wiederholte Verwüstung des Landes durch die Midianiter, welchen sich die Amalekiter und andere arabische Nomaden-Horden angeschlossen hatten, v. 1—7. Auf das Nothgeschrei des Volkes erinnert es zuerst Jehova durch einen Propheten, wie es ihm seine Wohlthaten mit Ungehorsam vergolten habe v. 7—11, erscheint dann aber als Engel Jehovas dem Manassiten Gideon, dem jüngsten Sohne einer Familie, die nicht gerade zu den bedeutenden ihres Stammes gehörte und fordert ihn zur Befreiung des Landes auf, v. 11—17. Gideon verlangt ein Wahrzeichen, damit er sich überzeuge, dass der Engel Jehovas mit ihm spreche und dieser entzündet auf eine wunderbare Weise ein ihm dargebrachtes Opfer, worauf Gideon an derselben Stelle einen Altar errichtet, v. 17—25. In derselben Nacht befiehlt ihm Jehova in seinem Wohnorte Ophra den Altar des Baal zu zerstören und an dessen Stelle einen Altar Jehovas zu errichten und daselbst zu opfern. Die unverweilte Ausführung dieses Befehls bringt ihn in Gefahr, von den Bewohnern Ophras umgebracht zu werden, was aber sein Vater dadurch verhindert, dass er ihnen vorstellt: wenn Baal ein Gott sei, so werde er schon selbst für seinen Altar kämpfen, v. 25—32. Als nun die Midianiter wieder einfielen und in der Ebene Jesreel ihr Lager aufgeschlagen hatten, versammelt Gideon ein Heer aus den Stämmen Manasse, Ascher, Sebulon und Naphthali, erforscht aber zuerst die Geneigtheit Jehovas, ihm zu helfen, durch ein neues Wahrzeichen. Jehova bethaut auf sein Verlangen die im Freien ausgebreitete Wolle, wäh-

rend der Boden ringsumher trocken bleibt und lässt dann wieder die Wolle trocken bleiben, während der Boden umher mit Thau benetzt wird, v. 33—40.

Die einleitenden Worte nebst der Strafrede des Propheten v. 7—10, welche letztere so lose eingefügt ist, dass sie ohne die geringste Störung des Zusammenhangs weggelassen werden könnte, sind unstreitig ein Eigenthum desjenigen, der die ihm schriftlich oder mündlich überlieferte Masse historischer Relationen nach den im 2ten Kapitel aufgestellten theokratischen Gesichtspunkten in ein Ganzes zu verarbeiten gesucht hat. Die eigentliche Geschichtserzählung läuft dann ohne wesentliche Unterbrechung bis Kapitel 10, 6 fort, wo die Geschichte Jephthas auf eine ähnliche Weise, wie hier die von Gideon, durch pragmatische Reflexionen eingeleitet wird. Dort hält Jehova selbst eine ähnliche Strafrede an das Volk (10, 11 ff.), wie hier und 2, 1 f. (obgleich da am unrechten Orte eingeschaltet, s. d. Anmerk.) ein Prophet in seinem Namen. Dass der Diaskeuast sich dadurch, dass er einen Propheten auftreten lässt, eines Anachronismus schuldig macht, ist schon zu 2, 1 bemerkt worden. Was nun die Erzählung von Gideon selbst betrifft, so ist hier offenbar eine Volkssage zu einem theokratischen Mythos verarbeitet, wie denn jene Engelserscheinung nebst den wunderbaren Wahrzeichen, welche Gideon erhält, unstreitig ins Gebiet der Dichtung gehören, die theokratische Tendenz aber besonders v. 15 sehr deutlich hervortritt. Den jüngsten Sohn einer unangesehenen Familie des kleinen Stamms Manasse wählt Jehova zum Werkzeuge der Befreiung seines Volks, damit seine Kraft, die im Schwachen mächtig wird, desto mehr verherrlicht werde und Jedermann erkenne, wie Menschen für sich allein nichts ausrichten, aber mit Gottes Hülfe selbst der grösste Erfolg durch unscheinbare Mittel herbeigeführt werden könne. — Diese religiöse Wahrheit zur Anschauung zu bringen, ist die Sage von Gideon benutzt worden. Die Mythenbildung erscheint hier noch in ihrer eigenthümlichen Frische und lebensvollen Bedeutsamkeit und unter-

scheidet sich in dieser Beziehung vortheilhaft von der todten, nachahmenden Priesterlegende, die wir im B. Josua antreffen.

V. 1. בְּיַד מִדְיָן] Die Midianiter erscheinen in den meisten Stellen, wo ihrer Erwähnung geschieht, als ein handeltreibender, arabischer Nomadenstamm, der seinen Sitz in der Nähe des moabitischen Gebiets, vermuthlich in Nord-Osten Moabs in der grossen syrischen Wüste hatte. Denn 1) sie sind Nachbarn der Moabiter (Genes. 36, 35. Num. 25, 1. 6. 14 ff. und ihre Verbündete (Num. 22, 3. 4. 7.— 2) Als sie von Gideon geschlagen wurden, nahmen sie ihren Rückweg über den Jordan nach Gilead und über Hauran in die syrische Wüste (Richt. 8, 11). 3) Eusebius und Hieronymus erwähnen noch die Ueberreste ihrer Hauptstadt Madian am Arnon unweit Areopolis, der ehemaligen Hauptstadt der Moabiter. Von dieser Gegend aus müssen sie also während des Sommers, vielleicht im Anfange blos weil die Steppen, in welchen sie sonst herumzogen, durch einen temporären Wassermangel sowol Menschen als Vieh die gewohnte Nahrung versagten, Einfälle in das westliche Canaan gemacht und die Erndten geraubt haben, wobei zugleich die bewässerten Thäler jener Gegenden ihren Heerden grasige Weiden gewährten. Gaza wird als der westlichste Punkt genannt, bis wohin sich ihre Streifereien erstreckten. Dass dergleichen Raubzüge aus den oben angezeigten Ursachen im Morgenlande nicht zu den seltenen gehören, beweist die Geschichte des Stammes der Towara-Araber, welche Burkhardt in seiner Reise nach Syrien Bd. II. S. 897 erzählt. Ein Zweig der Midianiter scheint seine Sitze am östlichen Ufer des arabischen Meer-

busens aufgeschlagen zu haben, wo die arabischen Geographen des Mittelalters die Ruinen einer Stadt Madian nachweisen. S. Gesenius zu Jesaj. 60, 6 und Rosenmüller bibl. Alterth. Kunde III. S. 94 f.

V. 2. הַמִּנְהָרוֹת] Nach den zwei Grundbedeutungen der Wurzel נָהַר, leuchten und fliessen, hat man einen doppelten Weg eingeschlagen, um dem Derivat מִנְהָרָה die durch den Zusammenhang verlangte, von der LXX und dem Chaldäer ausgedrückte Bedeutung Höhle zu gewinnen. Aeltere Grammatiker folgten der rabbinischen Ableitung von נָהַר leuchten und erklärten מִנְהָרָה für ein Loch, durch welches Licht dringt, woraus sie dann willkürlich eine Höhle mit einer kleinen Lichtöffnung machten. Die Analogie von מְאוּרָה (von אוּר, leuchten) ist nur scheinbar, da dies blos Jesaj. 11, 8 vorkommende Wort nicht eine Höhle, sondern die glänzenden Augäpfel der Schlange bezeichnet, s. Hitzig z. d. St. Dagegen verglich Schultens zu Hiob S. 49 das arabische منهرة (von نهر in der Bedeutung fliessen) welches insbesondere einen Abzuggraben, durch welchen der Unrath in Häusern abfliesst, bedeutet, aber auch allgemeiner einen Ort, den das Wasser ausgehöhlt hat, bezeichnen kann. Daraus folgerte er für unser מִנְהָרוֹת die Bedeutung Thalschlucht, welche aber weder durch den arabischen Sprachgebrauch weiter unterstützt wird, noch zu dem עָשׂוּ לָהֶם passt, welches auf einen durch Menschenhand zubereiteten Zufluchtsort führt. Mochte auch unser Referent natürliche Höhlen (מְעָרוֹת) irriger Weise für ein Werk menschlicher Kunst ansehen, obgleich nichts hindert die Worte עָשׂוּ לָהֶם von einem blosen Erweitern, Bewohnbarmachen jener von der Natur gebildeten Schlupfwinkel zu verstehen, unmöglich konnte er doch an eine künstliche Verfertigung von Berg-

schluchten gedacht haben. Am einfachsten wäre es, mit Gesenius (in der ersten Ausgabe seines Wörterbuchs, nach Michaelis in den Supplem. ad Lex. Hebr.) auf die Bedeutung des arabischen נהר graben zurückzugehen und מִנְהָרוֹת Ausgrabungen, unterirdische Gänge, Höhlen (bei Joseph. Alterth. V. 6, 1 ὑπόνομος) zu erklären, wenn nicht jene Bedeutung mit der andern fliessen genau zusammenhinge und speziell vom Graben nach Wasser, wodurch man dasselbe aus dem Boden fliessen macht, gebraucht würde. Es scheint mir daher am sichersten, die verwandte Wurzel נאר = נהר, welche im Arabischen fliehen bedeutet, zu vergleichen, woher מִנְהָרָה einen Zufluchtsort, Schlupfwinkel bezeichnen kann. Der Chaldäer übersetzt das Wort in unserer Stelle מַטְמוֹרְיָתָא, latibulum. Dass die Radices med. Vav und med. He leicht in einander übergehen, ist bekannt, s. Gesen. Lehrgb. S. 453.

V. 3. וַעֲמָלֵק וּבְנֵי קֶדֶם] Es sind diese Amalekiter nicht die südlichen Grenznachbarn des Stammes Juda sondern jene östlichen, die 3, 13 als Verbündete der Moabiter erschienen und wahrscheinlich im Süden der Midianiter, wie dagegen die בְּנֵי קֶדֶם im Osten bis an den Euphrat hin, die syrische Wüste durchzogen.

Ueber אִם mit dem Präterit. in der Bedeutung so oft als s. Ew. Schulgr. §. 603.

V. 5. Die Lesart des Keri יָבֹאוּ, welche mehrere gute Hdschr., alte Edd. und die Versionen mit Ausnahme der LXX darbieten, ist unzweifelhaft dem Chethib vorzuziehen. Es ist nämlich besser, dass וְאָהֳלֵיהֶם noch auf יַעֲלוּ zurückbezogen werde, von welchem Verbum הֵם das Hauptsubject ist, dem sich die beiden Nominative מִקְנֵיהֶם und אָהֳלֵיהֶם logisch unterordnen: sie mit ihren Heerden und Zelten. Dagegen ist die Verbindung der Begriffe אָהֳלֵיהֶם und יָבֹאוּ unstatthaft.

Liest man וּבָאוּ, wo syntaktisch ganz richtig das vorausgegangene Futur. יַעֲלוּ im Sinne einer wiederholten Handlung durch das Präter. mit Vav convers. fortgesetzt wird, so bleibt das persönliche Subjekt הֵם auch Subjekt von בָאוּ.

Die Erwähnung der Zelte soll daran erinnern, dass die genannten Völker Nomaden waren (vgl. 5, 24); ihre Heerden bestanden hauptsächlich in Kameelen, mit welchen sie den Caravanenhandel nach Aegypten trieben, s. Genes. 37, 25. Jesaj. 60, 6 und daselbst Gesenius.

V. 9. וַאֲגָרֵשׁ] Diese der Analogie widerstreitende Punctation des Vav convers. mit Schwa finden wir bei der ersten Person Futuri einigemal bei Pseudo-Jesajas, vgl. 43, 28. 63, 3. 5 (und daselbst Hitzig S. 620 f.) und einmal bei Zacharias 8, 10. Hier fällt sie indessen um so mehr auf, weil die parallelen Tempora וָאַצִּל und וָאֶתְּנָה der Analogie folgen, wesshalb vielleicht mit Ewald Kr. Gr. S. 555, וָאֲגָרֵשׁ zu corrigiren ist.

V. 10. בְּקוֹלִי] die prophetische Rede bricht mit diesen Worten ziemlich abrupt ab und es scheint ein Schluss zu mangeln, wie wir ihn in der Parallelstelle 10, 15—17 lesen: das Volk habe auf diese Ermahnung hin voll Reue sich vom Götzendienste wieder zu Jehova bekehrt, der hierauf sich ihrer mitleidig wieder angenommen und ihnen einen Retter erweckt habe.

V. 11. בְּעָפְרָה אֲשֶׁר לְיוֹאָשׁ] Unten v. 24 heisst es kürzer עָפְרַת אֲבִי הָעֶזְרִי. Joasch war damals, wie es scheint, das Familienhaupt der Abiesriten, eines Zweiges des Stammes Manasse (Jos. 17, 2) und Ophra war sein Familiensitz. Ein anderes Ophra wird Jos. 18, 23 unter den benjaminitischen Städten erwähnt; vgl. auch 1 Sam. 13, 17. Mich. 1, 10.

חֹבֵט חִטִּים] Sonst drosch man das Getreide auf der Tenne aus, d. h. auf einem freien festgetretenen und dem Winde ausgesetzten Platze, indem man es entweder durch Ochsen austreten liess oder durch besondere Dreschmaschinen zerschnitt. Aus Furcht vor dem Feinde klopft dagegen Gideon sein Getreide nur mit dem Stocke in der Weinkelter (גַּת) aus, die der Kühlung halber sammt der zugehörigen Kufe (יֶקֶב) meist unter der Erde in einer ausgemauerten Vertiefung oder in einem an der Seite eines Felsens ausgehauenen Keller angebracht wurde; s. Rosenmüller A. und N. Morgenl. B. IV. S. 217, Gesen. zu Jes. V. 2.

V. 12. יְהוָה עִמְּךָ] Die Antwort Gideons, welche die Rede des Engels wieder aufnimmt, erlaubt nicht, die Worte יְהוָה עִמְּךָ optativisch zu fassen: Jehova sei mit dir, wie man durch Vergleichung von Ruth 2, 4 versucht sein möchte; sondern der Sinn ist: Jehova ist mit dir, er hat sich dir verbunden, du kannst dich auf seinen Beistand verlassen. Nicht anders ist auch das neutestamentliche *ὁ κύριος μετὰ σοῦ*, Luc. 1, 28 zu fassen. Der Engel schickt diese Zusicherung voraus, um allfälligen Einwendungen wider den v. 14 folgenden Auftrag zum Voraus zu begegnen. So verstand den Text auch Josephus Alterth. V. 6. 2: *φαντάσματος δ' αὐτῷ παραστάντος νεανίσκου μορφῇ καὶ φήσαντος εὐδαίμονα καὶ φίλον τῷ Θεῷ.*

V. 13. וְיֵשׁ] So wie im Griechischen bei lebhafter Erwiederung oft mit *καὶ* Sätze angefangen werden, so auch mit Vav im Hebräischen, s. 2 Sam. 24, 3. 2 Kön. 4, 41. Ps. 4, 4 u. ö. Man hat sich dann einen Gedanken vorher zu suppliren; so z. B. hier, wo noch dazu die Bedingungspartikel ausgelassen ist: wenn es sich so verhält, wie du sagst und Jehova

mit uns ist. Die Apodosis wird wieder durch Vav eingeleitet, vgl. 4, 8.

V. 14. וַיִּפֶן אֵלָיו יְהוָה] und Jehova blickte ihn an — so steht פָּנָה אֶל öfter von dem, der sich nach einer Person oder Sache hinwendet, um sie zu betrachten, z. B. Num. 12, 10. 17, 7. 2 Chron. 26, 20. Der Engel Jehovas wird hier auf einmal Jehova selbst. Dieselbe Verwechslung kommt Genes. 16, 7. 13. 22, 11. 12. Exod. 3, 2—7 und Richt. 13, 18. 22 vor und hat ihren Grund in der mythisch-speculativen Lehre der älteren jüdischen Theologie, nach welcher der מַלְאַךְ יְהוָה nur die Manifestation der in ihrem Sein und Wesen verborgenen, dem Menschen unbegreiflichen und unnahbaren Gottheit ist, wesshalb Exod. 33, 14 der Engel Jehovas (v. 2) das Angesicht d. i. die Gegenwart Jehovas (פְּנֵי י״י) genannt wird und in ihm nach Exod. 23; 21 der Name Gottes (שֵׁם יְהוָה) d. i. der Inbegriff der göttlichen Eigenschaften ruht. S. die Dissertation von J. H. Michaelis *de angelo Dei*, *Halae* 1702. Tholuk Comment. zum Evang. Joh. S. 36 der ersten Ausgabe.

בְּכֹחֲךָ זֶה] wie אֹתֹתַי אֵלֶּה Exod. 10, 1. S. Ewald Kr. Gr. S. 626. Ueber הֲלֹא s. zu 4, 6.

V. 15. אֲדֹנָי] Die Masorethen wollten durch die veränderte Punktation (oben v. 13 hiess es noch אֲדֹנִי) andeuten, dass Gideon den Jehova nun erkannt habe und ihn als solchen anrede. Dass sie darin richtig urtheilten, wenn gleich die verschiedene Aussprache von אדני, je nachdem ein Mensch oder Gott angeredet wurde, eine blosse Grille zu sein scheint (Gesen. Lehrgb. S. 524. Ew. K. Gr. S. 299), dies geht aus v. 17 (dass du es bist, der mit mir spricht) klar hervor.

אַלְפִּי] אֶלֶף verhält sich zu בֵּית אָבִי, wie gens zu fa-

milia. Die beiden durch den Artikel ausgezeichneten Adjektiva הַדַּל und הַצָּעִיר sind als Superlative zu fassen. Zu dem schon in der Einleitung zu diesem Kapitel über diese Stelle bemerkten vgl. man noch die Realparallelen 1 Sam. 9, 21 und 16, 1—13, die Berufung Sauls und Davids zum Königsthrone.

V. 16. כִּי אֶהְיֶה] כִּי hat hier assecverative Kraft; man muss sich nämlich vorher eine Schwurformel ergänzen, wie Jes. 15, 1 u. ö.

V. 17. שַׁאַתָּה] Das Pathach, womit dies Schin präfix. oben V, 7 und sonst noch einigemal punktirt ist, hat sich hier vor der Guttural. wegen unterbliebener Dagessation in Kametz verlängert.

מִנְחָתִי] meine Gabe — das Geschenk, womit er den himmlischen Gast ehren will. Der Begriff eines Opfers findet hier nicht statt, wiewol der Ausdruck vielleicht mit Fleiss so gewählt ist, dass er auch dies bedeuten kann. Gideon will blos nach morgenländischer Sitte den Fremdling, über dessen höhere Natur er erst noch Gewissheit zu erhalten wünscht, nicht unbewirthet von sich lassen, vgl. Genes. 18, 3. 19, 2 ff. Erst durch die Art, wie dann der Engel die ihm vorgesetzte Speise, statt davon zu geniessen, durch Feuer verzehren liess, ward dieselbe in ein Opfer verwandelt und damit zugleich dem Gideon ein Wink über die Natur des Wesens, das ihm erschienen war, ertheilt.

V. 19. וְהַמָּרָק] In einigen Manuscripten und Ausgaben findet sich die anomale Punktation מְרַק, über welche Ew. Schulgr. S. 91 Note zu vergleichen.

V. 20. שְׁפוֹךְ] giesse aus — nämlich über das Fleisch und die Brodkuchen. Man kann sich einen doppelten Beweggrund zu diesem Befehl denken; einerseits war das Wunder der Verzehrung des Fleisches durch Feuer desto grösser, wenn es benetzt war (vgl. eine ähn-

liche Anordnung des Propheten Elia 1 Kön. 18, 34), andererseits konnte so das Ganze auf einmal verzehrt werden und die Brühe vertrat dann zugleich die Stelle eines Trankopfers, freilich ganz wider die mosaische Vorschrift Num. 15, 5, wesshalb Jes. 65, 4 dergleichen Opferbrühen als etwas Abgöttisches bezeichnet werden.

V. 21. Es liegt vielleicht ein Fortschritt der religiösen Vorstellungen darin, dass Jehova oder sein Engel die ihm vorgesetzte Speise nicht selbst verzehrt, wie bei jenem Besuche bei Abraham und Loth (Genes. 18 und 19), sondern sie, wie bei den Opfern, durch Feuer verzehren lässt. Vgl. die Parallelstelle 13, 15 und 16. Doch ist damit zugleich die Absicht verbunden, dem Gideon durch ein Wunder das verlangte Wahrzeichen zu geben. Man muss übrigens in der Handlung des Engels zwei Momente unterscheiden; das Verzehren der vorgesetzten Speise ist an und für sich ein Zeichen der wohlwollenden Annahme des dargebrachten Geschenkes und somit der Huld Jehovas gegen den Geber überhaupt, die ausserordentliche Weise aber, wie es verzehrt wird, ist ein Zeichen der höhern Macht und somit das von Gideon gewünschte Wahrzeichen, dass es Jehova ist, der mit ihm redet.

V. 22. כִּי־עַל־כֵּן] Wenn man alle Stellen vergleicht, in welchen diese Partikelverbindung vorkommt, so muss sich dem unbefangenen Forscher die Ueberzeugung aufdrängen, dass die schon von Rabbi Salomon Ben Melech, dann von Coccejus und neuerdings wieder von Gesenius angenommene Bedeutung quandoquidem, propterea quod die einzige ist, welche überall einen passenden Sinn giebt. Eine schwierige Aufgabe ist aber, zu erklären, wie die Vereinigung dieser Partikeln zu diesem Sinne gekommen sei

und diese Schwierigkeit hauptsächlich scheint die Polemik **Winers** in seinem Lexic. manuale p. 466, so wie dessen Versuch, in den meisten Stellen die vulgäre Bedeutung **nam propterea** festzuhalten, veranlasst zu haben. Denn der rationelle Grammatiker sündigt lieber wider die gesunde Exegese, als dass er einen Sprachgebrauch zugäbe, zu dessen Deduction ihm die zureichenden Gründe mangeln. Nun aber hat die von **Gesenius** (in der Hall. Litt. Zeit. 1826 Suppl. N. 69, in den neusten Ausgaben seiner Grammatik (§. 90) und seines Handwörterbuchs) aufgestellte Erklärung, dass כִּי־עַל־כֵּן für עַל־כֵּן־כִּי stehe, wider sich, dass dergleichen Trajektionen an und für sich schon unwahrscheinlich sind und dass, wie schon Klericus zu unserer Stelle sehr richtig bemerkt hat, die normale Verbindung עַל־כֵּן־כִּי sich nirgends vorfindet. Noch minder befriedigend ist aber die von **Winers** Recensenten in der Jen. L. Z. 1830. Dec. N. 229. S. 392 aufgestellte Ansicht, dass diese Redeweise auf einer **Verwechslung von Grund und Folge** beruhe; denn theils möchte es schwer sein, Beispiele ähnlicher Verwechselungen aufzuweisen, theils ist es kaum glaublich, dass die Sprache dergleichen logische Schnitzer, wenn sie auch dem einen oder anderen Schriftsteller entronnen sein sollten, in stehenden Redensarten gleichsam geheiligt hätte. Eher ist zu vermuthen, dass es mit כִּי־עַל־כֵּן eine ähnliche Bewandtniss habe, wie mit der Formel כִּי אִם, dass nämlich ursprünglich כִּי nicht zu עַל־כֵּן, sondern zu einem Nachsatze gehörte, durch dessen allmälige Auslassung כִּי־עַל־כֵּן zu einer Formel verwuchs. Es giebt nämlich noch Stellen, wo ein solcher Nachsatz wirklich folgt, z. B. Num. 10, 31: כִּי־עַל־כֵּן יָדַעְתָּ חֲנֹתֵנוּ בַּמִּדְבָּר וְהָיִיתָ לָּנוּ לְעֵינָיִם׃ **denn, weil dem also ist, dass du unsere Lagerstellen in der Wüste kennst, so sei du un-**

ser Auge, und Num. 14, 43: כִּי־עַל־כֵּן שַׁבְתֶּם מֵאַחֲרֵי יְהוָה וְלֹא יִהְיֶה יְהוָה עִמָּכֶם: „denn, weil es sich so verhält, dass ihr von Jehova abgewichen seid, so wird Jehova nicht mit euch sein." Wenn man das Asyndeton in עַל־כֵּן יָדַעְתָּ und עַל־כֵּן שַׁבְתֶּם, wo das Verbum als eine Epexegesis des כֵּן zu betrachten ist, nicht will gelten lassen, so kann man ohne Mühe das Bindewort אֲשֶׁר ergänzen, dessen Auslassung in den Strukturen לְמַעַן יַעֲשֶׂה, עַד הִשְׁאִיר u. a. sichere Analogien hat (Ewald K. Gr. S. 649). Wenn kein Nachsatz folgt, so kann er leicht aus dem vorigen Satze ergänzt werden, z. B. Genes. 18, 5: כִּי־עַל־כֵּן עֲבַרְתֶּם עַל עַבְדְּכֶם „denn, weil es sich nun einmal so verhält, dass ihr zu eurem Knechte gekommen seid, (so ist es billig, dass ihr meine Bewirthung annehmet und euer Herz stärket). Im jüngern Sprachgebrauche, wo in ähnlichen Verbindungen für כִּי immer mehr אֲשֶׁר aufkam (Ewald Sch. Gr. §. 585), steht auch einmal אֲשֶׁר־עַל־כֵּן für כִּי־עַל־כֵּן. Hiob 34, 27.

Der Sinn unserer Stelle ist also dieser: Weh mir! (s. v. a. nun muss ich sterben), weil ich den Engel Jehovas von Angesicht zu Angesicht gesehen habe. Bekannt ist der tiefsinnige Glaube des Alterthums, dass der Anblick der (reinen, heiligen) Gottheit für den (schwachen, sündlichen) Menschen todtbringend sei; s. 13, 23. Genes. 16, 13. 32, 30. Exod. 20, 19. Gesen. Jesaj. I. S. 260 f.

V. 23. וַיֹּאמֶר לוֹ] Wann und wie Jehova dem Gideon diese Antwort ertheilte, hat der Erzähler unbestimmt gelassen. Die Rabbinen und ihre Geistesverwandten unter den christlichen Auslegern stritten sehr darüber, ob Jehova, der nach v. 21 dem Gideon aus den Augen gegangen war, noch aus der Luft herab

oder im nächtlichen Traumgesicht zu ihm gesprochen habe?

V. 24. וַיִּקְרָא לוֹ יְהוָֹה שָׁלוֹם ist eine Brachylogie für וַיִּקְרָא לוֹ מִזְבַּח יְהוָֹה שָׁלוֹם, wie Genes. 33, 20 וַיַּצֶּב־שָׁם מִזְבֵּחַ וַיִּקְרָא לוֹ אֵל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל. Es erhellt aus solchen Stellen, dass in früherer Zeit Jehova an verschiedenen Orten unter verschiedenen Beinamen verehrt wurde, welche wahrscheinlich als Inschrift dem Altar eingegraben wurden.

V. 25. וּפַר הַשֵּׁנִי] Der Artikel fehlt vor dem Hauptwort, wie Genes. 41, 26 שֶׁבַע פָּרֹת הַטּוֹבֹת u. a. Ewald Schgr. §. 501 Gesen. Lehrgb. S. 659. Vgl. dagegen v. 26 und 28 הַפָּר הַשֵּׁנִי. Es ist nun sehr auffallend, dass zu dreien Malen v. 25, 26 und 28 von einem zweiten Rind die Rede ist, ohne dass ein erstes erwähnt worden war. Man hat zwar den Satz so erklären wollen: Nimm den jungen Stier, der deinem Vater gehört und dann noch ein zweites Rind von sieben Jahren. Allein in diesem Falle müsste es וּפַר שֵׁנִי heissen, wie Num. 8, 8; mit dem Artikel kann פַּר הַשֵּׁנִי nur bedeuten: und das zweite Rind, und es ist gar nicht einzusehen, warum dies zweite Rind durch den Artikel als ein bereits bekanntes oder sonst bestimmtes bezeichnet würde. Zudem vernimmt man gar nicht, was Gideon mit dem erstgenannten Rinde habe anfangen sollen, sondern es ist im Verlauf der Erzählung immer nur von einem und zwar von diesem räthselhaften zweiten die Rede. Vielleicht zeigt uns die LXX den richtigen Weg zur Lösung dieser Schwierigkeit. Der alexandrinische Codex übersetzt nämlich v. 25 und 28 הַפָּר הַשֵּׁנִי durch *μόσχον σιτευτὸν* (v. 25 scheint zwar *σιτευτὸς* dem פַּר הַשּׁוֹר zu entsprechen, aber die Worte sind unstreitig versetzt). Damit verbinde man, dass die chaldäische Uebersetzung die Worte שֶׁבַע שָׁנִים durch den Zu-

satz erläutert: דְּאִתְפַּטְּמִים שְׁבַע שְׁנִין „welche sieben Jahre gemästet worden sind." Ich erkenne hierin die Spur einer exegetischen Tradition, welche jenes dunkle הַשֵּׁנִי in der Bedeutung gemästet erklärte, eine Bedeutung, die sich etymologisch sehr wol rechtfertigen lässt. Es scheint nämlich שֵׁנִי ein Adjektiv zu sein, verwandt mit שָׁנִי, welches die glänzende Carmesinfarbe, den Coccus, bezeichnet. Beide Wörter stammen von derselben Wurzel שָׁנָה, welche im Arabischen 1) glänzen bedeutet und dann 2) von der reichlichen Fütterung der Thiere, besonders der Kameele, die dadurch fett oder vor Fett glänzend werden, gebraucht wird. Vgl. עָשַׁת glänzen, und dann fett sein, Jer. 5, 28. So heisst denn also שֵׁנִי, wie λιπαρὸς, glänzend von Fett, gemästet. Das Vav vor פַּר הַשֵּׁנִי ist das sogenannte Vav exegeticum: und zwar das gemästete Rind von sieben Jahren; vgl. Ps. 68, 10. Amos 3, 11. Jer. 15, 13. Schon die Rabbinen nahmen sehr richtig dies Rind, welches Gideon opfern soll, für ein von Joasch dem Baal zu Ehren gefüttertes Thier, ähnlich dem ägyptischen Apis (Herodot 3, 21. Strabo XVII p. 1160), welches Gideon nun ebenso zum Opfer des Jehova verwenden soll, wie den Altar des Baal und seine hölzerne Bildsäule. Dass die phönizischen Religionen den Thierdienst kannten, scheint nicht zu bezweifeln, vgl. Münter, Religion der Karthager S. 124 und dass namentlich der Stier ein heiliges Thier war, lassen schon die Statüen des Baal und der Astarte, welche den Stierkopf oder wenigstens Hörner auf dem Haupte hatten, mit Sicherheit vermuthen (Münter a. a. O. S. 9. 68). Vielleicht dass die sieben Jahre sich auf einen Festcyclus beziehen, nach dessen Ablauf das heilige Rind dem Baal als Opfer dargebracht werden sollte. Vgl. über die

siebenjährigen Festcyclen bei alten Völkern die Anführungen bei Creuzer, Symbol. I 436.

הָאֲשֵׁרָה אֲשֶׁר עָלָיו] אֲשֵׁרָה eigentlich die Göttin Astarte (3, 8. 2, 13), dann das hölzerne Bild derselben, scheint hier in dem allgemeinen Sinne von Götzenbild überhaupt zu stehen. Denn warum sollte ein Bild der Astarte auf dem Altar des Baal gestanden haben? S. Gesen. im Thesaur. p. 162.

V. 26. עַל רֹאשׁ הַמָּעוֹז הַזֶּה] מָעוֹז scheint hier eine felsige Anhöhe zu bezeichnen, welche den Einwohnern bei feindlichen Ueberfällen zur Veste diente; auf ihrem Gipfel soll Gideon den Altar errichten, damit er Jedermann recht in die Augen falle.

בַּמַּעֲרָכָה] Die gewöhnliche Erklärung: zugleich mit dem Holzstosse (vgl. Genes. 22, 9, wo עָרַךְ vom Zurechtlegen des Holzes auf dem Altar vorkommt) ist nicht befriedigend. Wenn Gideon auf dem Altar opfern sollte, so verstand sich ja das Zurechtlegen des Holzes von selbst. Da עָרַךְ Num. 23, 4 auch vom Errichten eines Altars gebraucht wird, sofern derselbe aus mehreren Steinlagen zusammengesetzt wurde, so vermuthe ich, dass מַעֲרָכָה, eigentlich structura, hier strues heisse, die Steinlagen, woraus der Altar erbaut war. Hinsichtlich der Construction vgl. 1 Kön. 15, 22: וַיִּבֶן בָּם הַמֶּלֶךְ. — Der Artikel scheint anzudeuten, dass die bestimmten Steine, aus welchen jener Baalsaltar bestand, gemeint sind. Diese soll Gideon auf die Anhöhe tragen und aus ihnen den neuen Altar des Jehova construiren, so wie das Holz der Statue zum Holzstoss, das dem Baal geheiligte Rind zum Opfer dienen soll.

V. 28. וְאֵת הַפָּר] und was das gemästete Rind betrifft — so war es als Brandopfer dargebracht auf dem erbauten Altar. Der Accusat. וְאֵת הַפָּר הַשֵּׁנִי ist wahrscheinlich daher entstanden, dass der Schrift-

steller sich das vorhergehende הֻשָּׁה aktiv, wie רָאוּ dachte. Die LXX übersetzte dem Sinne nach richtig: *καὶ εἶδον τὸν μόσχον* —: vgl. auch Ewald Kr. Gr. S. 597. Ueber הֹעֲלָה = הָעֳלָה s. Gesen. Lehrgb. S. 170. 332. Ew. Kr. Gr. S. 111. 444.

V. 31. וַיֹּאמֶר יוֹאָשׁ] Die LXX im Cod. Vatican. *καὶ εἶπε Γεδεὼν υἱὸς Ἰοάς*, wornach man vermuthen möchte, es seien die Worte גִּדְעוֹן בֶּן־ aus dem hebräischen Texte ausgefallen. Für diese Vermuthung spricht, dass die folgenden Worte sich allerdings im Munde des zu Jehova bekehrten Gideon besser ausnehmen, als in dem seines Vaters, der als Eigenthümer (v. 25) durch die Zerstörung des Altars und Opferung des heiligen Rinds zunächst verletzt und durch keine Offenbarungen, wie sie seinem Sohne zu Theil geworden waren, von dem Irrthum seines Götzendienstes überführt worden war. Indessen ist denkbar, dass, nach der Ansicht unseres Berichterstatters, die elterliche Liebe seinen Religionseifer überwog, und ihm jene Worte eingab, durch welche er den Zelotismus der Ortseinwohner in Schranken hielt und sie zugleich mittelst einer einfachen Probe von dem Ungrund ihrer Zuversicht auf den Baal überzeugen konnte. Gegen die Lesart der LXX streiten insbesondere die Schlussworte des Verses: כִּי נָתַץ אֶת מִזְבְּחוֹ welche, wenn sie von Gideon gesprochen wären, vielmehr lauten müssten: כִּי נָתַצְתִּי אֶת מ׳; denn נָתַץ impersonal zu fassen (dass man den Altar umgestürzt hat), geht nicht an, da Gideon bereits als Thäter bekannt war. Zudem ist es natürlicher, dass Joas antworte, weil sich seine Mitbürger an ihn mit ihrer Forderung gewandt hatten.

אֲשֶׁר עָמְדוּ עָלָיו] die um ihn standen, die ihn umgaben, vgl. 3, 19. Falsch übersetzten einige: die wider ihn aufgestanden waren, denn עָמַד kommt

erst in den jüngsten Büchern, im Daniel und in der Chronik, im Sinne von קדם vor.

יוּמַת עַד הַבֹּקֶר] Wer sich untersteht, die Sache Baals zu führen d. h. wer ihn rächen will, der soll zur Strafe dafür, dass er ein Misstrauen in die Macht des Gottes, sich selbst helfen zu können, an den Tag gelegt hat, getödtet werden bis zum folgenden Morgen, d. h. es soll dem Gott bis zum folgenden Morgen Zeit gelassen werden, sich an Gideon für die an ihm verübte Unbill zu rächen; wer in dieser Zeit dem Baal gleichsam in den Arm greifen und an seiner Statt den Uebelthäter strafen will, der soll dafür den Tod leiden. Nimmt aber der Gott bis dahin an dem Frevler nicht Rache, so ist es ein Beweis, dass er ohnmächtig und kein Gott ist. Da der Morgen schon angebrochen war, als Joas dies sprach (v. 28), so muss עַד בֹּקֶר nothwendig den Morgen des folgenden Tages bezeichnen. Die Uebersetzung des Klericus: hoc ipso mane ist eben so sehr gegen den Sprachgebrauch, als die von Michaelis vorgeschlagene Vocaländerung עֵד הַבֹּקֶר (der nächste Morgen wird Zeuge sein d. i. den Streit entscheiden) überflüssig. Eher könnte man von den Accenten abgehen und עַד הַבֹּקֶר mit dem Folgenden verbinden: bis zum nächsten Morgen möge er, wenn er ein Gott ist, sich selber vertheidigen. So der Chaldäer, welcher die Worte umschreibt: bis zum folgenden Morgen werde ihm Zeit gelassen. In der Verbindung von עַד הַבֹּקֶר mit יוּמַת liegt immer eine unangenehme Härte, die auf diese Weise vermieden wird.

כִּי נָתַץ] Als Subjekt von נָתַץ nimmt man am besten Gideon, wie im folgenden Verse.

V. 32. וַיִּקְרָא לוֹ] und man nannte ihn, vgl. Genes. 11, 9. 16, 14. Jos. 7, 26. Ewald Kr. Gr. S. 644. Mit geringerer Wahrscheinlichkeit fassen An-

dere den Joas als Subjekt von וַיִּקְרָא; denn der Erzähler scheint den Beinamen, den Gideon erhielt, aus dem feindseligen Geschrei der Menge: „Baal streite wider ihn (בּוֹ)" ableiten zu wollen, während er den Vater, der seinen Sohn retten wollte, sagen lässt: „Baal streite für sich selber (לוֹ)." Ob übrigens die von dem Verfasser gegebene Erklärung des Namens die richtige sei, lässt sich bezweifeln, vgl. zu 9, 28.

יְרֻבַּעַל] Dafür steht 2 Sam. 11, 21 יְרֻבֶּשֶׁת, geradeso, wie der Sohn Sauls אֶשְׁבַּעַל (1 Chron. 8, 33) in andern Stellen אִישׁ־בֹּשֶׁת genannt wird, s. 2 Sam. II—IV, weil in der Sprache der Propheten Baal öfter בֹּשֶׁת (Schande) heisst, z. B. Jer. 11, 13. Hos. 9, 10. Die LXX deflektirte den hebräischen Namen in ἱεροβάαλ, nach Analogie von ἱεροσόλυμα für יְרוּשָׁלַיִם, so dass eine scheinbare griechische Etymologie entsteht. In einer von Eusebius (Präpar. Evang. L. X. c. 11 p. 485) aus Porphyrius citirten Stelle heisst es von dem uralten phönizischen Geschichtschreiber Sanchuniathon, einem angeblichen Zeitgenossen der Semiramis, er habe als Quelle für denjenigen Theil seiner Geschichte, welcher von den Juden handle, die ὑπομνήματα παρὰ Ἱερομβάλου τοῦ ἱερέως θεοῦ Ἰαώ benutzt. Diesen Priester des Jao d. i. Jehova, Hierombalos, halten Bochart (Opp. III. p. 773 sq.), Huet (Demonstr. evang. p. 84), Michaelis (Suppl. ad Lex. Hebr. p. 1156) für Eine Person mit unserem Jerubbaal, da die Auflösung des Doppel-b in mb nicht ungewöhnlich ist (אַבּוּבָא, ambubaja, סַבְּכָא, sambuca). Allein theils ist die Authentie dieses erst zweitausend Jahre nach seiner Abfassung durch die griechische Uebersetzung eines gewissen Philo aus Byblus bekannt gewordenen Geschichtswerkes, welches vor Athenäus und Porphyrius von keinem griechischen, noch römischen Schriftsteller erwähnt wird, mehr als zweifelhaft (s.

Lobeck, Aglaophamus II, p. 1265 sq.), theils wäre es, die Richtigkeit jener Angabe auch vorausgesetzt, immer sehr gewagt, aus einer blossen Namensähnlichkeit auf eine Identität der Personen schliessen zu wollen. Vgl. dagegen die von Fabricius Bibl. graeca L. I. c. XXVIII angeführten Schriften Van Dalens Dodwells u. a., auch in Orelli's Sanchuniathonis fragmenta Lips. 1826 p. XII. Ist die Geschichte des Sanchuniathon ein von Philo untergeschobenes Machwerk, so ist immerhin möglich, dass der Jerubbaal der hebräischen Urkunden jenem fingirten Priester Hierombalus seinen Namen leihen musste, da in den von Eusebius aufbehaltenen Fragmenten sich Belege genug finden, dass ihr Verfasser die alttestamentischen Schriften gekannt und benutzt hat.

V. 33. וַיַּעַבְרוּ] und sie gingen hinüber — nämlich über den Jordan, Jos. 2, 23.

V. 34. וְרוּחַ יְהוָה לָבְשָׁה] s. zu 3, 10. Der Geist Gottes bekleidet sich mit einem Menschen = fährt in denselben, erfüllt ihn. Derselbe Tropus kehrt 1 Chr. 12, 18. 2 Chr. 24, 20 wieder; auf ähnliche Weise sagt Ephräm der Syrer (Opp. II. 504, 505.): der Satan hat dich angezogen = ist in dich gefahren.

אֲבִיעֶזֶר] Die Abiesriten, die Sippschaft Gideons, s. v. 11 und 24.

V. 35. וַיַּעֲלוּ לִקְרָאתָם] und sie (die mit Gideon verbündeten Stämme) zogen ihnen (den Midianitern und ihren Verbündeten) entgegen.

V. 38. מְלֹא הַסֵּפֶל מָיִם] Wasser, ein Gefäss voll. Die Wortstellung ist wie Num. 22, 18: אִם יִתֶּן לִי בָלָק מְלֹא בֵיתוֹ כֶּסֶף וְזָהָב. Ueber סֵפֶל s. zu 5, 25.

Siebentes Kapitel.

Nachdem das zwei und dreissigtausend Mann (!) starke israelitische Heer versammelt ist, gebietet Jehova dem Gideon alle Furchtsamen zu entlassen und von den zehntausend Uebriggebliebenen muss er wieder die dreihundert Mann allein zum Kampfe aussondern, welche, ihren Durst zu löschen, das Wasser wie Hunde aus der Hand lecken, v. 1—7. Den günstigen Zeitpunkt zum Kampfe vernimmt Gideon, indem er auf Jehovas Rath sich des Nachts mit einem Begleiter ins feindliche Lager begiebt und dort die Wachen belauscht, die sich einen unglückweissagenden Traum erzählen und deuten, v. 8—15. Um die Feinde zu schrecken, bedient er sich nun folgender Kriegslist. Er theilt sein kleines Heer in drei Haufen, giebt einem jeden eine Posaune und einen Krug mit brennender Fackel in die Hände und lässt sie vor Tagesanbruch das Lager der Feinde umzingeln. Auf ein gegebenes Zeichen stossen alle in ihre Posaunen und zerschlagen unter Schlachtruf ihre Krüge. Durch diesen Lärm erschreckt und sich von einer überlegenen Zahl überfallen glaubend gerathen die Feinde im Dunkel der Nacht in die grösste Verwirrung, kehren die Waffen wider sich selber und begeben sich endlich alle auf die Flucht v. 15 bis 23. Zum Nachsetzen bietet Gideon die benachbarten Stämme auf. Die Ephraimiten schneiden den Feinden den Rückzug über den Jordan ab, wobei sie zwei midianitische Fürsten gefangen nehmen und tödten, v. 23—25.

Die Erzählung ist, besonders in der ersteren Hälfte, mehr theokratische Dichtung, als Geschichte. Dass der Verfasser den Gideon auf den Befehl Jehovas sein, verhältnissmässig sicher allzugross angegebenes, Heer absichtlich auf eine so kleine Zahl vermindern lässt, hat einen

v. 2 ausdrücklich ausgesprochenen didaktischen Zweck. Es soll die schon in der Berufung Gideons (6, 15) angedeutete Lehre, dass sich Jehova gerade des Schwachen bediene, um sich durch ihn zu verherrlichen und den Menschen den Wahn zu nehmen, als ob er durch eigene Kraft etwas vermöge, auch in der Art, wie der Sieg über die Midianiter erfochten wurde, anschaulich werden. Wie tief dies religiöse Bewusstsein in der Nation wurzelte, davon zeugen die vielen analogen Aussprüche in den Propheten bis auf den Apostel Paulus herab, der 1 Kor. 1, 25 ff. in den Mitteln, deren sich Gott zur Ausbreitung des Christenthums bediente, eine neue Bestätigung der obigen Lehre fand, vgl. 2 Kor. 12, 9.

V. 1. Von der geographischen Lage der beiden hier genannten Oerter wissen wir weiter nichts, als was sich aus dem Zusammenhange von selbst ergiebt. Von den Midianitern heisst es, sie hätten ihr Lager in der Ebene gehabt und zwar nördlich von dem Lager der Israeliten in der Richtung des Hügels Moreh, der also vermuthlich auf der Nordseite der Ebene Jesreel lag. Die Israeliten lagerten dagegen auf einer der die Ebene Jesreel im Süden begrenzenden Anhöhen. Denn v. 8 heisst es vom midianitischen Lager in Bezug auf das israelitische, es habe in der Tiefe (מַחֲנֵה בָּעֵמֶק) gelegen, daher auch Gideon in jenes hinabsteigt, v. 9. Der Name der Quelle, bei welcher das Heer der Israeliten lagerte, עֵין חֲרֹד, scheint in Verbindung zu stehen mit dem Aufruf, den Gideon v. 3 an sein Heer ergehen lässt: מִי יָרֵא וְחָרֵד, sei es, dass der Erzähler, nach der bekannten etymologisirenden Weise der hebräischen Historiker, den Ursprung jener Benennung aus dem letztgenannten Faktum herleiten, oder dass er sonst eine witzige Beziehung zwischen beidem anbringen wollte.

V. 2. פֶּן יִתְפָּאֵר] Eine bisher nur zu wenig beachtete Quelle des Bestrebens der alttestamentlichen Historiker, der Geschichte ihrer Nation das Gepräge des Wunderbaren aufzudrücken, ist die aus einem tiefen religiösen Bewusstsein hervorgegangene Maxime, dass von allen grossen und erfolgreichen Begebenheiten Gott allein die Ehre gebühre. Nicht ein kindisches Haschen nach dem Abenteuerlichen und Phantastischen oder ein wegen mangelhafter Kenntniss der Naturgesetze entschuldbarer Aberglaube hat diese Männer vermocht, so häufig vom naturgemässen Entwicklungsgange historischer Thatsachen abzusehen und dieselben in das Gebiet des Uebersinnlichen und Wunderbaren hinaufzurücken, sondern das Bestreben, die höhere Hand, welche in der Leitung irdischer Angelegenheiten thätig ist, zur concretesten Anschauung zu bringen und das ihnen tief einwohnende Gefühl der menschlichen Ohnmacht gegenüber der göttlichen Allmacht, so wie der absoluten Abhängigkeit des Menschen von Gott auch in Andern zu wecken und zu beleben. Dabei leitete sie der natürliche Gedanke, dass, je ausserordentlicher die Umstände und je unscheinbarer die Mittel seien, unter welchen irgend ein bedeutender Erfolg zu Stande kam, je widersprechender der gewöhnlichen Erfahrung und menschlichen Voraussicht, desto unverkennbarer müsse die Mitwirkung des höchsten Wesens in die Augen fallen und desto gewisser der Ruhm eines glücklichen Ausganges auf ihn allein zurückfallen. Um sich von der Richtigkeit dieser Darstellung zu überzeugen, vergleiche man mit unserer Stelle, die in dieser Hinsicht vorzüglich belehrend ist, die Realparallelen Deut. 8, 17 ff. Ps. 44, 3 ff. Wenn wir übrigens damit zugeben, dass die Verfasser der alttestamentlichen Geschichtsbücher, im Interesse ihrer theokratischen Ansicht, ab-

sichtlich den historischen Boden verliessen, so muss man nie vergessen, dass man an diese mehr zu Zwekken der religiösen Belehrung und Erbauung verfassten Schriften nicht den Maasstab unserer von den Griechen ausgegangenen wissenschaftlichen Historiographie anlegen darf.

V. 3. וְיִצְפֹּר מֵהַר הַגִּלְעָד] Diese Stelle ist den Auslegern von jeher ein Stein des Anstosses gewesen, den diejenigen, welche durch ungrammatische Deutungen der Sprache nicht Gewalt anthun wollten, nur mittelst Textänderung aus dem Wege räumen zu können glaubten. Was zuerst das ἅπαξ λεγόμ. צָפַר betrifft, welchem die alten Versionen fast einstimmig den wahrscheinlich blos aus dem Zusammenhang errathenen Sinn des Weggehens, Sich Entfernens unterlegen (LXX ἐκχωρείτω, Vulg. recesserunt, Syr. revertatur, nur der Chald. hat יתבחר exploretur, weil er vermuthlich eine Verwechselung der Stämme צָפַר und צָרַף annahm), so haben schon die alten arabischen Rabbinen das Wahre getroffen, wenn sie dem Stammworte die Bedeutung kreisen, umgeben, und dann umkehren gaben, aus welcher für das Deriv. צְפִירָה (Ezech. 7, 7. Jes. 28, 5) die Bedeutungen Reihe, Diadem sich mit leichter Mühe ableiten lassen. S. die aus Abulwalid ausgehobene Worterklärung bei Gesenius im Handw. Buche, 3te Ausg. S. XIII und im Commentar zum Jesaj. B. I, S. 834. Nun scheinen aber die Worte מֵהַר הַגִּלְעָד eine unüberwindliche Schwierigkeit darzubieten. Das Gebirg Gilead lag jenseits des Jordans (s. zu 5, 17), Gideon hatte sein Lager diesseits des Flusses. Wie sollen nun die Zaghaften, die er von seinem Heere verabschiedet, vom Gebirge Gilead umkehren? Dathe hilft sich dadurch, dass er auf Stellen verweist, wo die Präposition מִן die Bewegung nach einem Orte hin

bezeichne; in diesem Sinne sei auch unsere Stelle zu interpretiren und Gideon gebe demnach jenen Furchtsamen den Rath, sich in's Ostjordanland zu retten. Allein abgesehen davon, dass der Rath, sich gerade in diejenige Gegend zu flüchten, durch welche die Feinde den Rückweg in ihre Heimath nehmen mussten, nicht eben der klügste gewesen wäre, so wird מִן von der Bewegung nach einem Orte hin nur scheinbar in gewissen adverbiascirenden Formeln gebraucht, wo der Hebräer, wie der Lateiner in seinem a dextra, a sinistra parte, ab oriente u. s. w. die Lage eines Gegenstandes von der Seite her, von welcher er sich dem betrachtenden Auge darstellt, bestimmt, während wir nach einer andern Vorstellung zur Rechten, zur Linken, nach Osten u. s. w. sagen, indem wir die Richtung des Blickes nach dem zu bestimmenden Gegenstande zum Grunde legen. Siehe Ewald Kr. Gr. S. 601 und Maurer zu unserer Stelle. Eben so unbefriedigend wie diese grammatische Lösung der Schwierigkeit sind die vorgeschlagenen Textänderungen. Der durch ihre Leichtigkeit sich auf den ersten Anblick sehr empfehlenden Conjectur von J. D. Michaelis, מֵהַר in מַהֵר, eiligst, zu verbessern, steht eben das entgegen, was schon wider die Dathische Erklärung erinnert worden ist, dass nämlich Gideon seinen Leuten nicht wol den Rath geben konnte, nach Gilead zu fliehen, weil sie dort im Fall einer Niederlage des israelitischen Heers den heimkehrenden Siegern in die Hände fallen mussten, im entgegengesetzten Falle aber, wenn Gideon siegte und seines Sieges im Voraus schon gewiss war, sie in ihrer Heimath eben so sicher waren, als im Ostjordanlande. Gegen die von Clericus vorgeschlagene Aenderung von גִּלְעָד in גִּלְבֹּעַ, auf welchem die Ebene Jesreel im Südosten begrenzenden Berge Gi-

deon wahrscheinlich sein Lager aufgeschlagen hatte, hat Dathe sehr richtig bemerkt, dass diese genaue Bezeichnung des Orts, von dem sie zurückkehren sollten, im Munde Gideons etwas sehr Ueberflüssiges gewesen wäre und ein allgemeiner Ausdruck, wie: kehret um von hier oder von mir, vollkommen genügt hätte. Durch eine genauere Erwägung der Position der beiden Heere, so wie der geographischen Lage derjenigen Stämme, aus welchen Gideon sein Heer zusammenberufen hatte, hätte man sich diese grammatischen und kritischen Künsteleien leicht ersparen können. Nach VI, 35 waren es, ausser dem Stamme Manasse, die Stämme Ascher, Sebulon und Naphthali, welche dem Aufgebot Gideons gefolgt waren und sich nun bei ihm auf den Anhöhen befanden, durch welche die Ebene Jesreel im Süden begrenzt wird. Das Heer hatte sich wahrscheinlich versammelt, noch ehe die Feinde das Westjordanland erreicht hatten. Denn die Präterita v. 34 und 35 scheinen in der Bedeutung des Plusquamperfekt's zu stehen. Indem sich nun die Midianiter in der Ebene Jesreel ausbreiteten, war diesen Stämmen der gerade Rückweg in ihre Heimath abgeschnitten. Daher giebt ihnen Gideon, als er sie nach Hause schickt, zugleich das Mittel an, wie sie ihre Heimkehr bewerkstelligen können. Sie sollen nämlich über den Jordan setzen und dadurch, dass sie vom Gebirg Gilead aus umwenden (oder eigentlich einen Bogen, eine Kreislinie beschreiben), die Stellung der Feinde umgehen.

V. 4. וְאֶצְרְפֶנּוּ] Da will ich sie läutern, die Tüchtigen von den Untüchtigen ausscheiden. Die LXX im Cod. Vat. *καὶ ἐκκαθαρῶ σοι αὐτὸν ἐκεῖ.* Das Bild ist vom Metallschmelzer hergenommen, der durch

Schmelzen die Schlacken trennt und Silber gewinnt. Jes. 48, 10. Malach. 3, 2. 3..

V. 5 und 6. Wenn die Gegensätze in der Art, wie sich die Einzelnen beim Trinken benahmen, vollständig ausgeführt wären, so müsste die Stelle so lauten: diejenigen, welche das Wasser, wie Hunde, aus der Hand lecken und sich zum Trinken auf den Boden legen, stelle besonders; und diejenigen, welche aus Krügen oder aus ihren Helmen trinken und sich dazu auf die Kniee niederlassen, stelle auch besonders. Die Letzteren machen es sich bequem, die Ersteren machen so wenig Umstände, als möglich, um das Bedürfniss ihres Durstes zu stillen; dies sind die Rüstigen, die auf dem kürzesten Wege zum Ziele streben; mit ihnen soll Gideon den Kampf bestehen. Die Natur der Sache selbst giebt es mit sich, dass der Gegensatz des sich auf die Kniee Niederlassen nicht das Stehen sein könne, wie fast alle Ausleger annehmen. Wer wird denn ohne Gefäss stehend aus einem Bach oder Fluss trinken, ohne dass er zum Wasserschöpfen wiederholt sich auf die Kniee niederliesse?

V. 8. וַיִּקְחוּ אֶת־צֵדָה הָעָם] Der schroffe Uebergang zu diesem Verse und das Unzusammenhängende seiner einzelnen Theile muss den Verdacht erregen, dass vorher etwas ausgefallen sei und sonst noch sich eine Unordnung eingeschlichen habe. Es fällt auf, dass die Worte וְאֵת כָּל־אִישׁ שִׁלַּח dem Vorigen verbunden sind, als ob ein Satz, in welchem Gideon das Hauptsubjekt war, vorangegangen wäre. Das Subjekt von וַיִּקְחוּ kann man auch nur aus dem Zusammenhange errathen. Das folgende הָעָם als Nominativus damit zu construiren, verbietet theils die Wortstellung, so wie, dass אֶת vor einem nicht determinirten Nomen nicht zu stehen pflegt, theils die nicht wol zu verkennende Ab-

sicht des Erzählers, durch diese Worte zum Voraus der Frage zu begegnen, wie es dem Gideon möglich gewesen sei, einen jeden Einzelnen seiner dreihundert Mann mit einer Posaune zu versehen. Offenbar ist nämlich seine Meinung diese, dass die abziehenden Truppen den Zurückbleibenden ihre Posaunen zurückliessen, wodurch es dem Feldherrn möglich wurde, die bedeutende Zahl von dreihundert Posaunen zusammen zu bringen und unter seine Leute zu vertheilen. Das Subjekt von וַיִּקְחוּ sind also jene dreihundert Auserwählten, wie schon unter den alten Versionen der Araber richtig eingesehen und sie daher, um der Deutlichkeit zu Hülfe zu kommen, in seiner Uebersetzung ausdrücklich genannt hat. Nun aber sollten die Worte צֵדָה הָעָם nothwendig in statu regiminis stehen und da hier keiner der gewöhnlichen Fälle ist, wo der status constructus aufgelöst wird (Ewald Sch. Gr. §. 517), auch die Septuag. sowol, als der Chaldäer so übersetzen, als ob sie צֵדַת הָעָם gelesen hätten (LXX τὸν ἐπισιτισμὸν τοῦ λαοῦ, Chaldäer יָת זְוָדֵי עַמָּא), so wird man in unserm masorethischen Texte wol ohne Schwierigkeit einen alten Schreibfehler voraussetzen dürfen. Vermuthlich steht dies Zurücklassen der Reisekost in einer ähnlichen Beziehung zu der später erzählten Kriegslist Gideons, wie das Zurücklassen der Posaunen. Es sollte vielleicht dadurch erklärt werden, woher Gideon die dreihundert irdenen Krüge nahm, durch deren Zerschlagen er das feindliche Lager in Schrecken setzte. Wir erfahren nämlich aus 1 Kön. 17, 12, 14, dass in solchen Krügen der Mehlvorrath aufbewahrt wurde. Bestand nun die צֵדָה eines ausziehenden Heers vorzüglich in Mehl, um daraus Brodkuchen zu backen, so ward dasselbe wahrscheinlich dem Heere in solchen Krügen nachgeführt und diese mussten nun die Heim-

kehrenden den Zurückbleibenden überlassen, damit später der angezeigte Gebrauch davon gemacht werden konnte. Es scheint zwar natürlicher bei jenen Krügen an Wasserkrüge zu denken, zumal aus neueren Reisebeschreibungen bekannt ist, dass der Wasservorrath auf Reisen nicht blos in ledernen Schläuchen, sondern zuweilen auch in Krügen mitgeführt wird (Rosenmüller A. und N. Morgenl. III. No. 450). Allein ich zweifle, dass unter צֵדָה vorzugsweise der Wasservorrath begriffen sei, und konnte man sich einmal zum Fortbringen des Wassers auf Reisen der Krüge bedienen, so konnte man dieselben eben so gut zum Fortschaffen des Mehls gebrauchen, wenn gleich auch dafür Säcke oder Schläuche das gewöhnlichere Vehikel sein mochten. Uebrigens muss befremden, dass Gideon, der sich bis dahin nur durch den Rath Jehovas leiten liess, nun von sich aus beim Abzuge des grössern Theils seines Heers schon auf die später erzählte Kriegslist Bedacht genommen haben solle. Nimmt man zu diesem Umstande noch die schon bemerkte Unordnung in dem Verband der einzelnen Glieder dieses Verses, so möchte die Vermuthung, dass vielleicht ursprünglich die Worte ויקחו — שׁוֹפְרֹתֵיהֶם noch mit zu der im vorigen Verse enthaltenen Rede Jehovas gehörten, in welchem Falle dann וְיִקְחוּ, als Jussivus, zu punktiren wäre, und dass vor וְאֵת etwas ausgefallen sei, z. B.: „und Gideon that, wie ihm der Herr befohlen hatte," nicht ganz von aller Wahrscheinlichkeit entblösst sein.

אִישׁ לְאֹהָלָיו] So heisst es noch vom Volke unter Salomo וַיֵּלְכוּ לְאָהֳלֵיהֶם. 1 Kön. 8, 66. Der Ausdruck stammt noch aus der alten Zeit des Nomadenlebens her.

V. 9. קוּם רֵד] Steige hinab nämlich: mit dei-

nen dreihundert Mann, um das feindliche Lager anzugreifen. Im Gegensatze damit folgt v. 10 יֵרֵד אַתָּה so steige du allein hinab.

V. 11. אֶל־קְצֵה הַחֲמֻשִׁים] Die verschiedenen Erklärungen des noch Ex. 13, 18, Jos. 1, 14. 4, 12 vorkommenden Participiums חֲמֻשִׁים findet man am besten gesammelt in Michaelis Supplem. ad Lex. Hebr. p. 835. Die natürlichste Ableitung ist die von חמשׁ, im Arabischen acer, strenuus fuit in proelio, wovon das Part. den zum Kriege tüchtigen, Kampfgerüsteten bezeichnet. Diese Erklärung giebt nicht nur in allen Stellen einen passenden Sinn, sondern sie findet auch eine Unterstützung an dem synonymen חָלוּץ, welches ganz in denselben Verbindungen vorkommt, vgl. Num. 32, 30. 32. In unserer Stelle hat das Partic. mehr die Geltung eines Substantivs und bszeichnet die kriegerische Mannschaft im midianitischen Lager, welche den Weibern, Kindern und Heerden zum Schutze diente.

V. 12. נֹפְלִים] sie lagen — vgl. 4, 22.

V. 13. צְלוֹל] Nach dem Keri צְלִיל ein ἅπαξ λεγόμ., welches die LXX, Chald. und Syr. durch Kuchen übersetzen. Diese Erklärung hat neuerlich Gesenius in der lateinischen Ausgabe seines Handwörterbuchs auch etymologisch zu rechtfertigen gesucht, indem er der Radix צָלַל aus dem Arabischen die Grundbedeutung hinabrollen beilegt, aus welcher für das Derivatum צְלִיל der Sinn von placenta auf dieselbe Weise entspringe, wie für die Synonyma עֻגָּה und כִּכָּר von עוג und כָּרַר (כָּרַר), welche Stämme ebenfalls eine kreisförmige Bewegung ausdrückten. So prekär auch diese Ableitung ist, so verdient sie doch den Vorzug vor denjenigen, welche entweder צְלִיל seine Bedeutung von צָלָה, braten, entlehnen lassen, wornach es ein geröstetes (?) Gerstenbrodt bedeuten soll, ob-

wol צָלָה blos vom Braten des Fleisches gebraucht wird und man zwar Graupen röstete, was קָלִי hiess, aber nicht Brod; oder צְלִיל für gleichbedeutend mit צֵל umbra, imago adumbrata, nehmen, wie J. D. Michaelis und neuerlich wieder Maurer; allein der Hebräer kennt diesen, dem Lateiner geläufigen tropischen Gebrauch des Begriffs Schatten nicht, sondern bedient sich dafür entweder der einfachen Vergleichungspartikel כְּ oder der Wörter מַרְאֶה, דְּמוּת, עַיִן, wofür das erste Kapitel des Propheten Ezechiel zahlreiche Belege giebt. Die genauere Bestimmung der Gestalt des Gerstenbrodtes als eines runden, kugelförmigen, würde nicht überflüssig sein, weil demselben ein הִתְהַפֵּךְ, ein Sich Umdrehen, Herumkugeln beigeschrieben wird. Allein am besten nimmt man wol צְלִיל als abstrakten Begriff der Handlung selbst: das Hinabrollen und übersetzt: ich sah das Hinabrollen eines Gerstenbrodtes — oder besser collektiv: von Gerstenbrodten, die sich dann im Lager herumtrieben. Man erinnere sich nämlich, dass die Hebräer auf der Anhöhe, die Midianiter in der Ebene lagerten, jene also auf diese hinunter stürmen mussten. Etwas Aehnliches wollte vermuthlich Böttcher (Proben a. t. Schrifterkl. S. 150) sagen, wenn ich ihn wenigstens recht verstanden habe, indem er צְלִיל durch Schütte, locker hingeworfener Schober, erklärt.

עַד הָאֹהֶל] Der Artikel steht wahrscheinlich vor אֹהֶל, weil dies Wort im Collectivsinne für die Zelten gesetzt ist.

Es fragt sich nun, wie der Ausleger des Traums jenes Gerstenbrodt als ein Symbol von Gideons Schwerdt betrachten konnte? Da Gerstenbrodt eine Speise der Aermeren war, so meint Josephus (Alterth. V. 6. 4) das tertium comparationis liege in der Gemein-

heit und Geringschätzung. Seine Worte sind: *πᾶν τὸ σπέρμα τὸ καλούμενον κρίθινον εὐτελέστατον ὁμολογεῖται τυγχάνειν, τοῦ δ' Ἀσιανοῦ παντὸς τὸ Ἰσραηλιτικὸν ἐστὶν ἰδεῖν νῦν ἀτιμότερον γεγενημένον, ὅμοιον τῷ κατὰ κριθὴν γένει. καὶ τὸ παρὰ τοῖς Ἰσραηλίταις νῦν μεγαλοφρονοῦν τοῦτ' ἂν εἴη Γεδεὼν καὶ τὸ σὺν αὐτῷ στρατιωτικὸν. ἐπεὶ οὖν τὴν μάζαν φὴς ἰδεῖν τὰς σκηνὰς ἡμῶν ἀνατρέπουσαν, δέδια μὴ ὁ θεὸς Γεδεῶνι τὴν καθ' ἡμῶν νίκην ἐπινένευκε.* Dem Josephus folgen fast alle neuern Ausleger, die nicht wie Ziegler (in seinen theol. Abhandl. I. 320), statt zu erklären, den Leser mit einer Berufung auf „die immer erhitzte, der unserer Fieberkranken oder Hypochondristen ähnliche Phantasie der Orientalen," abfertigen. Die Symbolik des Traumes scheint mir indessen noch eine tiefere Bedeutung zu haben, als allein die, dass das gemeine und verachtete Volk der Israeliten den Sieg davon tragen werde. Ein Gerstenbrodt kehrt die Zelten um, dass sie am Boden liegen, bedeutet hier wol so viel, als: die geringgeschätzten Ackerbauer werden diesmal den zeltbewohnenden Nomaden eine gänzliche Niederlage beibringen. Das Brodt ist ein eben so charakteristisches Symbol für den Ackerbautreibenden, als das Zelt für den nomadisch herumziehenden Hirten, der auf jenen gewöhnlich mit Verachtung herabsieht. Die Verachtung, mit welcher der stolze Nomade die Israeliten betrachtete, scheint nun allerdings dadurch bezeichnet, dass statt des edleren Waizenbrodtes das gemeine Gerstenbrodt zum Symbol des israelitischen Heers dienen muss; allein dies ist ein blosser Nebenbegriff, den Josephus fälschlich zum Hauptbegriff erhob. Der Ausdruck: das Schwerdt Gideons darf nicht buchstäblich genommen werden,

sondern bedeutet tropisch das ihm zu Gebot stehende Kriegsheer.

V. 16. וְלַפִּדִים בְּתוֹךְ הַכַּדִּים] Bei den meisten Auslegern (schon bei R. Jarchi und Theodoret) findet sich die wunderliche Vorstellung, Gideon habe seine Leute die brennenden Fackeln in die Krüge stecken lassen, um sie den Augen der Feinde so lange zu verbergen bis sie in die Nähe des Lagers gekommen wären. Wie kann man sich denn so etwas nur möglich denken? Der Grund, weshalb die Fackeln in die Krüge gesteckt wurden, ist einfach der, weil die rechte Hand die Trompeten, die linke die Krüge trug und also noch eine dritte Hand für die Fackeln nöthig gewesen wäre, wenn man sie nicht in den Krügen hätte fortbringen können. Nach Zerbrechung der Krüge ergriff die nun frei gewordene Linke die Fackeln, die ihnen erst als Wegweiser durch die Nacht dienten, dann als Mittel die Feinde zu schrecken, v. 20. Aehnliche Kriegslisten erzählen Polyaenus Strateg. 2, 37. Frontinus Strat. 2, 4. Vgl. auch Niebuhrs Beschr. von Arab. S. 304. Rosenmüller's A. und N. Morgenl. III, S. 35. Indessen haben wir unsere Erzählung eher für einen Mythos, als für wirkliche Geschichte zu halten. Die Flucht der 120,000 Midianiter vor 300, blos mit Trompeten und Fackeln bewaffneten Israeliten ist ganz in demselben Geiste erfunden und ausgeführt, wie die Erzählung von Gideons Berufung und der Verminderung seines Heers von 32,000 Mann auf 300. Je geringer die Mittel waren, durch welche ein so grosser Erfolg herbeigeführt wurde, desto sichtbarer war das wirksame Eingreifen der Hand Jehovas, s. v. 2.

V. 18. לַיהוָֹה וּלְגִדְעוֹן] Unten v. 20 lautet das Losungswort vollständiger חֶרֶב לַיהוָֹה וּלְגִדְעוֹן; so lesen auch in unserer Stelle sechs Handschriften bei Kennikott,

vier bei De Rossi, und unter den alten Uebers. Chald., Syr., Arab. und die LXX nach einigen Handschriften; allein diese Lesart möchte blos aus dem Bestreben, den Text der beiden Stellen in Uebereinstimmung zu bringen, entstanden (s. Maurer zu unserer Stelle) und also die Kritik Houbigants und Dathe's, welche sie ohne weiteres in den Text aufnehmen wollten, zu voreilig sein. Mehrere Interpreten halten in beiden Stellen לְ für die nota genitivi, aber ohne Noth, da der Dativ einen guten Sinn giebt: wir ziehen das Schwerdt für Jehova und Gideon. Indessen vgl. Jes. 34, 6 חֶרֶב לַיהוָה מָלְאָה דָם Jer. 6, 25. 12, 12, dagegen in unserem Kapitel v. 14 חֶרֶב גִּדְעוֹן.

V. 19. רֹאשׁ הָאַשְׁמֹרֶת הַתִּיכוֹנָה] Die Zeitbestimmung steht hier ohne Präposition im Akkusativ, wie Genes. 14, 4, und sonst bei gewissen einzelnen Wörtern, wie עֶרֶב, בֹּקֶר u. a. (Gesenius Lehrgb. S. 686), obgleich in der Regel bei Angabe eines bestimmten Zeitpunktes die Präposition בְּ oder לְ vorgesetzt und nur bei einem längern Zeitraum der blosse Akkusativ gebraucht wird, s. Ewald Sch. Gr. §. 541. Die Hebräer, wie die Griechen und Römer, theilten die Nacht zum Behuf der ausgestellten Militärwachen in Abschnitte von mehreren Stunden, wo die Wachen abgelöst wurden. Dies hiess הֵקִים הַשֹּׁמְרִים, die Wachen aufstellen. Der Ausdruck die mittlere Nachtwache zeigt, dass solcher Abschnitte in Allem drei waren. Die erste Nachtwache heisst Klagl. 2, 19 רֹאשׁ אַשְׁמֻרוֹת, die letzte אַשְׁמֹרֶת הַבֹּקֶר 1 Sam. 11, 11. Im N. Test. kommen vier Nachtwachen zu drei Stunden vor, was eine römische Sitte ist.

וְנָפוֹץ] Der Infin. absol. wird dem Verb. finit. durch die Copula angehängt, wenn die Handlungen gleichzeitig sind, Ewald Kr. Gr. S. 566. Also: „indem

sie in die Posaunen stiessen, zerschmetterten sie zugleich die Krüge, die sie in der Hand hielten.

V. 20. הַשּׁוֹפָרוֹת] Im ersten Versgliede ist הֶחֱזִיק mit בְּ construirt, im zweiten mit dem blossen Akkusativ, Die normale Construction ist הֶחֱזִיק יַד בְּ, die Hand an etwas festmachen (Genes. 21, 18); indem nun הֶחֱזִיק in die Bedeutung ergreifen, festhalten überging, konnte eben so gut הֶחֱזִיק בְּיַד לְ, mit der Hand an etwas festhalten, als הֶחֱזִיק בְּיַד und folgendem Akkusativ, mit der Hand etwas festhalten, gesagt werden. Bei der letzteren Struktur wird בְּיַד gewöhnlich ausgelassen, Jer. 6, 23. Ps. 35, 2.

V. 21. וַיָּרִיעוּ] Vielleicht: sie bliesen zum Aufbruch — vgl. Num. 10, 9, wenn es nicht überhaupt vom wilden Geschrei der aus dem Schlaf Aufgeschreckten steht.

וַיָּנִיסוּ] Keri וַיָּנוּסוּ. Maurer sucht umsonst das Ctib zu vertheidigen, indem er glaubt, der Sinn: *et detulerunt sua quisque in tutum*, sei doch nicht unpassend. Es ist aber unstreitig passender, dass der Erzähler die erschrockenen Feinde zunächst an die Rettung ihrer eigenen Person durch die Flucht, als an das Flüchten ihrer Habe denken lasse.

V. 22. וּבְכָל־הַמַּחֲנֶה] und zwar im ganzen Lager; ein ähnliches Vav explicativ. fanden wir oben 6, 25, vgl. Jer. 15, 13.

בֵּית־הַשִּׁטָּה] Die ungefähre Lage dieses nicht weiter genannten Ortes kann man aus der bekannteren der übrigen hier erwähnten Oerter bestimmen. Beth-Schitta lag nämlich auf dem Wege nach צְרֵרָה (nach 2 Chr. 4, 17 und mehreren Hdschr. bei De Rossi ist צְרֵדָתָה zu lesen). Dieser Ort scheint nicht verschieden von צָרְתָן 1 Kön. 7, 46, dem Geburtsort Jerobeams I, auf dem Westufer des Jordans, gegenüber

von Sukkoth, bei dem sich der Jabbok in den Jordan ergiesst (1 Kön. 11, 26).

אָבֵל מְחוֹלָה] (der Tanzplatz) lag nach Eusebius und Hieronymus ebenfalls in der Jordansebene (כִּכַּר הַיַּרְדֵּן) zehn römische Meilen (3 Stunden) unterhalb Bethschan oder Skythopolis. Es war Geburtsort des Propheten Elisa, 1 Kön. 19, 16.

שָׂפָה] wird in den Wbb. gewöhnlich durch Grenze erklärt, so dass שְׂפַת אָבֵל מְחוֹלָה die Grenze des Gebiets von Abel Mechola bezeichnen würde. Allein theils kommt שָׂפָה sonst nie in der Bedeutung von גבול vor, theils ist zu bezweifeln, dass ein, allem Anscheine nach nicht sehr bedeutender Ort, wie Abel Mechola, sein eigenes Gebiet gehabt habe. Ich möchte daher שָׂפָה hier, wie in andern Stellen, vom Flussufer und zwar vom Ufer des Jordans verstehen, s. 2 Kön. 2, 13 עַל שְׂפַת הַיַּרְדֵּן. Das Ufer von Abel Mechola ist derjenige Theil des Jordanufers, über welchem der Ort Abel Mechola lag; etwas niedriger lag der sonst unbekannte Ort טַבָּת. Die genaue Beschreibung, welche Burkhardt S. 593 von dem Jordansthale giebt, dient vorzüglich dazu, auf die Lage dieser Oerter einiges Licht zu werfen. „Das Thal des Jordan oder El Ghor [in der Bibel כִּכַּר הַיַּרְדֵּן, περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου, bei Eusebius ὁ αὐλών], sagt dieser Reisende, von welchem man sagen kann, dass es bei dem nördlichen Ende des Sees Tiberias anfange, hat nahe bei Bysan [Bethschan, am Ausgange der Ebene Jesreel gegen den Jordan zu] die Richtung N. gen O. und S. gen W. Es ist ungefähr zwei Stunden breit. Die grosse Menge von Bächen, welche von beiden Seiten von den Bergen herabkommen und grosse Teiche stehenden Wassers bilden, erzeugen an vielen Stellen ein schönes Grün und einen üppigen Wuchs von Gras und wilden Kräutern; allein

der grössere Theil des Bodens ist verdorrte Wüste." Solche mit üppigem Gras bewachsene Stellen heissen im Hebräischen אָבֵל, daher mehrere in der Jordanebene gelegene Oerter mit אָבֵל zusammengesetzt sind, z. B. אֲבֵל הַשִּׁטִּים, אָבֵל מִצְרַיִם, Ἀβελνέα (bei Eusebius), und unser אָבֵל מְחוֹלָה selbst, von welchem Euseb. ausdrücklich bemerkt, es sei zu seiner Zeit ein Dorf ἐν τῷ Αὐλῷ gewesen. Von dem Jordanthale El Ghor unterscheidet Burkhardt noch ein beträchtlich niedriger gelegenes Thal von ungefähr einer Viertelstunde Breite, in welchem der Fluss laufe. „Dieses niedrigere Thal ist mit hohen Bäumen und mit einem üppigen Grün bedeckt, welches einen auffallenden Contrast mit den sandigen Abhängen bildet, die es von beiden Seiten begränzen." — Da der Fluss im Winter die Ebene in der Tiefe dieses engen Thals überschwemmt (S. 595), so kann füglich der Abhang von der wenigstens 40 Fuss höheren Ebene des Ghor missbrauchsweise שָׂפָה geheissen haben.

Noch entsteht die Frage, warum in עַד־בֵּית הַשִּׁטָּה und עַד־שְׂפַת אָבֵל ein doppelter terminus ad quem angegeben sei? Michaelis, Schulz u. A. verstanden dies so, dass ein Theil des midianitischen Heers nach Beth-Schitta, ein anderer nach Abel-Mechola geflohen sei. Allein in diesem Fall dürfte wol die Copula nicht fehlen. Vermuthlich ist der letztere Satz epexegetischer Art und giebt nur genauer die Lage des unbekannteren Beth-Schitta an. Dies ist um so wahrscheinlicher, da שָׂפָה ב' nach der obigen Auseinandersetzung nicht eigentlich eine Ortschaft, sondern blos eine Stelle des Abhangs, der von der Jordanebene nach dem Flusse führt, bezeichnet.

V. 23. Die Flucht der Midianiter konnte wegen ihrer zahlreichen Heerden nur langsam von Statten gehen und liess daher den hier genannten Stämmen, die

vielleicht noch auf ihrer Rückreise begriffen und daher gerüstet waren (v. 3) Zeit, sich zu versammeln und ihnen den Weg vorzulaufen.

V. 24. לִכְדוּ לָהֶם הַמַּיִם] Was sind dies für Wasser, welche die Ephraimiten den Feinden wegnehmen, d. h. vor ihrer Ankunft besetzen sollen (5, 28)? Man kann hierauf nur vermuthungsweise antworten, weil uns die Lage von Beth-Bara gänzlich unbekannt ist. Schon unter den hebräischen Auslegern müssen Einige darunter den Jordan verstanden haben, da D. Kimchi in seinem Commentar zu dieser Stelle es nöthig findet, diese Meinung zu bestreiten und darauf aufmerksam zu machen, dass ja der Jordan nachher noch besonders genannt werde. Unter den Neueren hat vorzüglich Clericus diese Erklärung in Schutz genommen, er nimmt dann das Vav in וְאֶת־הַיַּרְדֵּן als Vav explicativum und בֵּית־בָּרָה für identisch mit dem Bethabara (בֵּית עֲבָרָה), welches Origines zu seiner Zeit als einen Ort am Jordan kannte, den die Sage als die Stelle, wo Johannes der Täufer im Jordan taufte, bezeichnete und den er daher Joh. 1, 28 anstatt des durch die Handschriften verbürgten Bethania in den Text einschwärzte. Da man die Lage dieses Bethabara an das östliche Ufer des Jordan ungefähr gegenüber von Jericho setzt, so würde Gideon den Ephraimiten befohlen haben, den Jordan, d. h. die verschiedenen Furthen des Jordan bis in die Gegend wo er ins todte Meer einströmt, zu besetzen. Allein die Identität jener beiden Orte ist sehr problematisch, schon aus dem Grunde, weil die Aphäresis des ע im Anfange des Worts ohne Analogie ist; denn die von Reland (Pal. Sacr. p. 632) angeführten Beispiele sind ohne Beweiskraft. Zudem ist die Auffassung der Worte וְאֶת־הַיַּרְדֵּן als Epexegesis äusserst hart. Besser versteht man also unter מַיִם die verschiedenen Bäche

und kleineren Flüsse, welche in den Jordan fliessen und welche die Midianiter passiren mussten, bevor sie die Furthen des Jordan erreichten. *Burkhardt* (S. 594) zählte nur allein im Süden von Bethschan vier solcher Wadys, deren Grösse und sonstige Beschaffenheit wir zwar nicht kennen, die aber, wenn sie enge Thalschluchten bilden, dem flüchtigen Heere immerhin natürliche Hindernisse darbieten konnten, so dass ihre Besetzung den Midianitern den Durchgang wenigstens erschweren, sie in der Flucht aufhalten und so den Nachsetzenden Zeit geben konnte, sie desto eher zu erreichen. Die Worte רְדוּ לִקְרַאת מִדְיָן zeigen deutlich, dass die Ephraimiten aus dem höher gelegenen Binnenlande, dem sogenannten Gebirg Ephraim, *herab* in das tiefer liegende Jordanthal *steigen* und dem von Norden nach Süden ziehenden midianitischen Heere *entgegengehen* sollten; die Wasser, die sie zu besetzen hatten, können demnach nur auf der Strasse liegen, welche die vom Thale Jesreel dem Jordan zueilenden Midianiter bis an die Furth dieses Flusses verfolgen mussten, somit am *westlichen* Ufer. Beth-Bara scheint den südlichsten Punkt dieser Strasse zu bezeichnen, wo dieselbe über den Jordan nach einer Oeffnung der östlichen Bergkette führt, durch welche man nach Gilead gelangen konnte, etwa gegenüber der Stelle, wo der Jabbok sich in den Jordan ergiesst. Bis dahin sollten also von Beth-Schitta an, wo sich das flüchtige Heer wieder gesammelt und gerastet zu haben scheint (v. 22), die verschiedenen Bäche und dann die Jordanfurth selbst besetzt werden.

V. 25. אֶת־עֹרֵב וְאֶת־זְאֵב] Den *Raben* und den *Wolf*. Dies mögen blosse Beinamen jener midianitischen Fürsten gewesen sein. Man erinnere sich an ähnliche Namen indianischer Häuptlinge, welche in der neue-

sten Kriegsgeschichte der vereinigten Staaten Nordamerikas mit den westlichen Indianern berühmt geworden sind, wie z. B. der F a l k e.

[בְּצוּר עֹרֵב וּבְיֶקֶב זְאֵב] Diese Namen mögen jene Oerter erst nach dieser Begebenheit und aus Veranlassung derselben erhalten haben. Mit Recht versetzt sie G e s e n i u s zu Jes. 10, 26 an das j e n s e i t i g e Ufer des Flusses, wohin die Ephraimiten den fliehenden Midianitern, nachdem sie den Uebergang erzwungen, nachgesetzt hatten. Es erhellt dies klar aus dem Umstande, dass die Häupter der Getödteten dem Gideon מֵעֵבֶר הַיַּרְדֵּן überbracht wurden. Aus diesem Grunde stünden auch die Worte וַיִּרְדְּפוּ אֶל מִדְיָן besser im Anfange des Verses.

Achtes Kapitel.

Gideon beschwichtigt durch eine kluge Antwort die Eifersucht der Ephraimiten, die ihm vorwerfen, dass er sie nicht zur Theilnahme des Kriegs berufen habe (v. 1—4). Er setzt darauf über den Jordan den fliehenden Feinden nach und droht unterwegs den Einwohnern von Succoth und Pnuel mit seiner Rache, weil sie die Bitte um Erquickung seiner erschöpften Leute abgeschlagen (v. 4—10). Er überfällt dann unversehens das feindliche Lager, schlägt die Midianiter und nimmt ihre beiden Könige gefangen. Auf dem Rückzuge rächt er sich an Succoth und Pnuel und tödtet die gefangenen Könige (v. 10 bis 21). Die dankbaren Israeliten tragen ihm die erbliche Königswürde an, die er aber ausschlägt und sich nur den goldnen Schmuck der gemachten Beute ausbittet. Daraus verfertigt er ein Jehovabild und erreicht in Ophra ein hohes Alter und eine zahlreiche Nachkommenschaft (v. 21 bis 32). Nach seinem Tode verfällt das Volk wieder in Götzendienst und bezeigt sich undankbar gegen Gideons Nachkommen (v. 32—35).

Was die Composition dieses Kapitels betrifft, so stehen zwar die vier ersten Verse in der genauesten Verbindung mit den drei letzten des vorigen Kapitels, erschweren aber auf eine eigene Weise die Einsicht in den Zusammenhang der Begebenheiten und erregen sogar den leisen Verdacht, dass der Erzähler zwei in der Hauptsache zwar übereinstimmende, aber in den Details von einander abweichende Relationen zu verarbeiten gesucht habe, ohne im Stande gewesen zu sein, die Widersprüche in denselben ganz zu verwischen. Denn 1) wann soll denn eigentlich der in diesen vier ersten

Versen erzählte Zwist zwischen den Ephraimiten und Gideon vorgefallen sein? Hält man die Zeitfolge fest, in welcher der Berichterstatter die Begebenheiten an einander gereiht hat, so muss man denselben in den höchst unschicklichen Moment versetzen, wo Gideon eben in der rastlosen Verfolgung der Feinde begriffen war. War da wol Zeit zu solchen Erörterungen, wo die Gefahr noch nicht ganz beseitigt, der Sieg wenigstens noch nicht vollständig war? Man könnte zwar entgegnen, Gideon sei dem midianitischen Heere nicht unmittelbar auf dem Fusse nachgefolgt, indem die Vereinigung der, aus den 7, 23 genannten Stämmen aufgebotenen, Hülfsvölker ihn noch einige Zeit diesseits des Jordan müsse aufgehalten haben. Unterdessen hätten die Ephraimiten den Feinden über den Jordan nachgesetzt, die beiden Fürsten zu Gefangenen gemacht, ihre Köpfe dem noch auf dem westlichen Ufer beschäftigten Gideon überbracht und bei dieser Gelegenheit jenen Streit mit ihm angefangen. Allein der v. 4 bemerkte Umstand, dass Gideon — und zwar ohne Hülfsvölker, blos mit seinen dreihundert Mann erschöpft an's jenseitige Ufer gekommen sei, schliesst die Annahme eines solchen Aufenthaltes am Westufer mit seiner präsumtiven Ursache aus und setzt vielmehr voraus, dass Gideon den Feinden, nachdem sie einmal die Flucht ergriffen hatten, ohne Verzug nachgesetzt sei. Allein auch abgesehen davon, so deuten ja die Ausdrücke, in welche die begütigende Antwort Gideons auf die Beschuldigung der Ephraimiten gefasst ist, darauf hin, dass dieser Wortwechsel nicht füglich in einen Zeitpunkt fallen könne, wo der Sieg über die Feinde noch nicht vollständig war. Oder konnte Gideon schicklicherweise das Bild einer Weinernte und ihrer Nachlese gebrauchen, wenn noch alles das zu thun übrig war, was von v. 5 f. an erzählt wird? Bestand die Nachlese nicht vielmehr gerade in dem, was er selbst nun noch im Ostjordanlande verrichtete? Doch zugestanden, dass auch die Vortheile, welche die Ephraimiten nach 7, 25 über die Flüchtlinge des midianitischen Heers errangen, schon

eine Nachlese genannt werden konnten, sofern die Hauptniederlage der Feinde schon vorbei war, so musste ja die Eifersucht der Ephraimiten erst nachher sich recht entflammen, als Gideon noch einen zweiten Hauptsieg erfochten und ebenfalls zwei Fürsten der Midianiter zu Gefangenen gemacht hatte. Davon findet sich aber später keinerlei Andeutung, sondern das Gegentheil, dass ihm die Israeliten insgesammt die Königswürde antragen, v. 22.

Das mehr oder minder klare Bewusstsein dieser Schwierigkeiten, die sich der Ansicht, dass der Erzähler in seiner Relation von dem zwischen Gideon und den Ephraimiten vorgefallenen Wortwechsel die Zeitfolge genau beobachtet habe, entgegenstellen, war ohne Zweifel Veranlassung, dass mehrere Interpreten die vier ersten Verse dieses Kapitels für eine Prolepsis erklärten, so dass hier etwas eingeschaltet worden sei, das sich eigentlich erst nach Beendigung des ganzen Kriegs ereignet habe. Allein bei dieser Annahme geräth man wieder von einer andern Seite ins Gedränge. Denn nach dem neuen glänzenden Siege, den Gideon über die Midianiter erfocht und nachdem die zwei Könige Sebach und Zalmunna von ihm gefangen genommen worden waren, hätte Gideon unmöglich den Neid der Ephraimiten durch die Hinweisung auf ihren Sieg über die Fürsten Seeb und Oreb, als eine die seinigen bei weitem überglänzende Kriegsthat, beschwichtigen können. Denn selbst die verblendetste Eigenliebe musste ihnen ja das Bekenntniss abdringen, dass er wenigstens eben so viel geleistet habe, als sie. Wir mögen also den v. 1—4 berichteten Vorfall früher oder später ansetzen, so will er auf keine Weise sich recht in den Zusammenhang der übrigen Begebenheiten einfügen, sondern er scheint nebst den unmittelbar vorhergehenden Schlussversen des siebenten Kapitels ursprünglich in einer andern Verbindung gestanden zu haben. 2) Es erregt aber ferner Verdacht, dass Gideon v. 3 von den durch die Ephraimiten erlegten Fürsten Oreb und Seeb auf eine Weise spricht, als ob sie allein das midia-

nitische Heer befehligt hätten, während später wiederum von zwei midianitischen Königen, Sebach und Zalmunna die Rede ist. Dass jene שָׂרִים, diese מְלָכִים genannt werden, macht keinen wesentlichen Unterschied, da jenes bekanntlich ein dem letzteren synonymer Ausdruck ist, wenn keine nähere Bestimmung dabei steht. Sollte man also nicht vermuthen, dass dieselben zwei Fürsten in Einer Relation nach ihren Beinamen, in einer andern nach ihren wirklichen Namen genannt waren und dass die Eine den Ruhm ihrer Gefangennehmung den Ephraimiten, die Andere dem Gideon beilegte? 3) Es fällt auch auf, dass nach v. 4 Gideon beim Uebergang über den Jordan blos seine dreihundert Mann bei sich hat, während sich doch sein Heer durch das Zuströmen des Landsturmes aus den K. 7, 23 genannten Stämmen beträchtlich vergrössert haben sollte. 4) Noch muss endlich bemerkt werden, dass die Art, wie Jes. 10, 26 der Niederlage der Midianiter als einer מַכַּת מִדְיָן בְּצוּר עוֹרֵב gedacht wird, eine von der unsrigen abweichende Tradition voraussetzt, in welcher der Hauptschlag, den die Midianiter erlitten, in die Nähe des Kapitel 7, 25 nur beiläufig erwähnten Felsens Oreb versetzt wurde. Ist diese letztere Darstellung die richtige und waren es die Ephraimiten, welche den Rest des Midianitischen Heers vernichteten, so stimmt damit die Antwort Gideons v. 3 sehr gut überein, um desto greller wird aber der Widerspruch mit der übrigen Erzählung.

Es mag genügen, unbefangene Leser auf diese Schwierigkeiten aufmerksam gemacht zu haben, zu deren Lösung vielleicht die Annahme einer doppelten Relation nicht absolut nothwendig ist, indem sie ihren Grund auch blos in der Lückenhaftigkeit der hier gegebenen Erzählung und der Verschweigung gewisser, zum allseitigen und klaren Verständniss des Zusammenhangs wichtiger Thatsachen haben könnten.

V. 1. Ein anderes Beispiel derselben Eifersüchtelei des auf Hegemonie der nördlichen Stämme aus-

gehenden Stammes Ephraim finden wir unten in der Geschichte des Jephtha, Kap. 12, 14.

V. 2. מִבְצִיר אֲבִיעֶזֶר] Um dem generellen אֶפְרַיִם ebenfalls einen generellen Ausdruck entgegenzusetzen und so die Antithese gleichförmiger zu machen, wird statt des Pron. persònale der ersten Person der Name der Familie Gideons, Abieser, gesetzt. Es heisst freilich 6, 34 dass das Haus Abieser dem Gideon in den Kampf nachgefolgt sei, allein auf diesen Umstand ist hier schwerlich Rücksicht genommen, da sich die Gegensätze blos um die Person Gideons und den Stamm Ephraim drehen (יָכֹלְתִּי — עָשִׂיתִי), und offenbar geht Gramberg (Krit. Gesch. der Religionsideen des A. T. Th. 2, S. 64) zu weit, wenn er aus diesen Worten folgert, das wahre Factum der im VI und VII Kap. mythisch ausgeschmückten Erzählung von Gideons Kriegszug möchte sein, dass Gideon denselben blos mit seiner Familie unternommen habe, woraus sich allerdings die geringe Zahl seiner Mitstreiter und die Nothwendigkeit der von ihm gebrauchten Kriegslist, welche Kap. VII durch theokratisch-mythische Gründe motivirt werden, auf historischem Wege ohne Schwierigkeit erklären liessen. Ich möchte auch gar nicht in Abrede stellen, dass die Sache sich wirklich so zugetragen habe, wie Gramberg vermuthet, zumal sich auch für die im sechsten Kapitel ebenfalls mythisch erzählte Berufung Gideons zum Retter seines Volks eine historische Veranlassung in der unten v. 18 aufbehaltenen Notiz auffinden lässt; nur läugne ich, dass diese Hypothese in der Erwähnung des Hauses Abieser in unserem Verse eine haltbare Stütze finde.

V. 4. עֲיֵפִים וְרֹדְפִים] Sie waren von Hunger und Durst erschöpft und zugleich im Verfolgen begriffen, bedurften also einer möglichst beschleu-

nigten Handreichung, um nicht aufgehalten zu werden. —

V. 5. Die Ortschaften Succoth und Pnuel lagen im Stamme Gad (Jos. 13, 27), am Jabbok (Gen. 32, 24. 31. 33, 17). Durch das Thal, aus welchem dieser Fluss in den Jordan ausströmt, stieg auch Burkhardt (S. 597) in die Hochebene Gileads hinauf, und dieselbe Strasse kam der Patriarch Jakob, als er von Gilead nach Sichem reiste, Gen. 32, l. c.

V. 6. וַיֹּאמֶר] S. Ewald K. Gr. S. 639. Die Einwohner dieser beiden Orte schätzten die Streitkräfte Gideons zu gering, um die noch immer bedeutende Macht der midianitischen Fürsten (v. 10) zu besiegen und fürchteten die Rache der wiederkehrenden Sieger, wenn sie ihm zu seinen Absichten behülflich gewesen wären.

V. 7. וְאֶת־הַבַּרְקֳנִים] Das nur hier und v. 16 vorkommende Wort בַּרְקֳנִים wird durch die übereinstimmende exegetische Tradition der alten Versionen und der hebräischen Ausleger für die Bezeichnung einer eigenen Art von Dornen oder Stachelpflanzen erklärt. Der Chaldäer und die Sept. behalten zwar das hebr. Wort bei, aber Aquila übersetzt es *ἐν ταῖς τραγακάνθαις*, Symmachus *ἐν τοῖς τριβόλοις* (hier schwerlich in der Bedeutung von *τρίβολα* = tribula, der Dreschschlitten, wie Gesenius glaubt) und Syr. Arab. setzen dafür ebenfalls Ausdrücke, welche Dornen bedeuten. In diesem Sinne erklären das Wort auch D. Kimchi und S. Jarchi, der es durch das französische ronces erläutert. Diese Bedeutung hat nun, wenn ich nicht irre, zuerst J. D. Michaelis (Or. Biblioth. VII. S. 17) angezweifelt, weil sie in den sämmtlichen morgenländischen Sprachen nicht den geringsten etymologischen Grund habe. Dagegen, meint er, könnten Feuersteine sehr wol

von בָּרַק, blitzen, בַּרְקָנִים, die Blitzenden, genannt sein, da auch im Arabischen ein steinigtes (vielleicht mit Feuersteinen bedecktes) Land ברקה heisse; בַּרְקָנִים könnte dann ferner Namen jener noch heutzutage in Syrien gebräuchlichen Dreschmaschine sein, welche aus einem auf der untern Seite mit Feuersteinen besetzten Schlitten besteht, der von Ochsen über das auf der Tenne ausgebreitete Getreide gezogen wird. S. Niebuhr's Beschr. von Arabien, S. 158. Diese Deutung von בַּרְקָנִים hat Gesenius in seinem W. B. adoptirt, indem er zur weitern etymologischen Begründung den Plural. בַּרְקָנִים auf den adjektivischen Singul. בַּרְקָנִי, mit Feuersteinen besetzt, zurückführt, welcher, ursprünglich ein Epitheton der Dreschmaschine, dann für diese selbst gebraucht worden sei. Der Sinn der Stelle wäre demzufolge, dass Gideon den Leuten von Succoth droht, er wolle ihre nackten Leiber mit Dornen belegen und Dreschschlitten darüber ziehen lassen. Dass gefangene Feinde zuweilen durch Dreschmaschinen grausam zu Tode gemartert wurden, ist gewiss aus Amos 1, 3. 2 Sam. 12, 31, wo indessen die Dreschschlitten חֲרִצֵי הַבַּרְזֶל heissen, also nicht mit spitzigen Steinen, sondern mit eisernen Zacken oder Schneiden versehen waren, Jes. 41, 15. Allein jene Erklärung von בַּרְקָנִים, die ohnehin auf blosen Vermuthungen beruht, müssen wir schon aus dem einfachen Grunde aufgeben, weil die Präposition אֶת niemals instrumental gebraucht wird, wie בְּ, sondern ein Zusammensein bezeichnet. Will man daher einmal die exegetische Tradition verlassen, weil man die Etymologie des Worts (von בָּרַק) mit dem Begriff einer Stachelpflanze in keinen erklärbaren Zusammenhang bringen kann und dafür die von Michaelis vorgeschlagene Deutung Feuersteine vorziehen, so muss jedenfalls der Sinn der Worte sein: ich will euch

in Gemeinschaft von Dornen und Feuersteinen dreschen, d. h. ich will euch auf Dornen und Feuersteine legen und dann mit Dreschwagen über euch fahren. Haben wir aber hinreichende Gründe zu zweifeln, dass unter den zahlreichen in der Schrift vorkommenden Namen für Dornen (Rosenmüller bibl. Alterth. Kunde IV. S. 190—210 zählt deren nicht weniger als fünfzehn) nicht auch einer gewesen sei, welcher eine besondere Species wegen einer uns nicht näher bekannten Eigenschaft die Blitzenden genannt habe? Dazu ist es noch zweifelhaft, ob דוש hier wirklich dreschen und nicht vielmehr, nach seiner ursprünglichen Bedeutung, mit den Füssen treten, stampfen heisse? In der LXX wird es im Cod. Alex. durch *καταξαίνειν* übersetzt und das parallele וַיֹּדַע v. 16 vom Chaldäer in der Complutens. Polyglotte durch גְּרַד, kratzen (in der Buxtorf. Bibel steht dafür ותבר, et fregit). Beide Ausdrücke werden vom Walker gebraucht, der das neue Tuch aufkratzt und kraus macht, was in der alten Zeit mittelst Dornen geschah. Hesych. *ἐπὶ κνάφου ἕλκων. τὸ γὰρ πρότερον οἱ γναφεῖς ἀκανθῶν σωρὸν συστρέψαντες τὰ ἱμάτια ἐπὶ τοῦ σωροῦ ἔκναπτον ὁ δὲ σωρὸς ἐλέγετο γνάφος* (vgl. Reiske in Plut. Moral. P. IV. p. 408). Durch dieselbe Manipulation wurden nun Missethäter zu Tode gemartert. Ein berüchtigtes Beispiel dieser Grausamkeit erzählt Herodotus (I, 92) von Krösus, vgl. Plutarch. de Herodoti malign. p. 858, Opp. ed. Reisk. IX, 408, und auf dieselbe Weise lässt Plato de Rep. X, p. 616 die Tyrannen in der Unterwelt zu Tode martern. Dieselbe Todesart könnte aber füglich auch in unserer Stelle gemeint sein.

V. 8. כָּזֹאת] eben so, auf dieselbe Weise, 2 Chr. 31, 20. Wahrscheinlich ist das griechische *ὡςαύτως* d. i. *ὡς αὔτως* eine etymologische Parallele.

V. 10. בְּקַרְקֹר] Euseb. de loc. S.S. *Καρκὰ ἔνθα Ζεβεὲ καὶ Σαλμανὰ οὓς ἀνεῖλε Γεδεών, καὶ ἐστὶ νῦν Καρκαρία φρούριον ἀπέχον Πέτρας τῆς πόλεως μόνην ἡμέραν.* Das alte Carcaria glaubte Burkhardt (S. 695) in dem Kastell Kerek el Schobak, dem Hauptort in Dschebel Schera, wieder gefunden zu haben. Die Combination ist ungewiss und jedenfalls liegt sowol dieser Ort, als das Karkaria des Euseb. viel zu südlich, als dass es das קַרְקֹר unserer Stelle sein könnte, dessen Lage zwar ganz unbekannt ist, aber der Richtung nach, welche Gideon verfolgte, eher nördlich vom Jabbok gelegen haben muss, als im Süden dieses Flusses. Vielleicht ist קַרְקֹר nur eine härtere Aussprache für עֲרוֹעֵר (11, 26) oder עֲרֹעֵר. Von den zwei Städten dieses Namens lag die nördlichere am נַחַל גָּד, welcher ein Arm des Jabbok im Stamme Gad zu sein scheint (2 Sam. 24, 5.). S. das Nähere über diese Stadt in Gesen. Comm. zu Jesaj. I. S. 555 ff.

V. 11. הַשְּׁכוּנֵי בָאֳהָלִים] Die Form שָׁכוּן kommt einzig hier vor und darf nicht (mit Maurer) für ein Partic. passiv. angesehen werden, sondern ist ein Adjektiv, wie auch sonst von intransitiven Stämmen gebildet werden, z. B. שָׁכוּל, עָצוּם u. s. w. s. Ewald Sch. Grammat. §. 204. 4; und über den Artikel vor dem Nom. reg. Ebendens. a. a. O. §. 516. 1. Die Zeltbewohner, d. i. Nomaden (Beduinen), deren hier gedacht ist, sind die Bewohner der grossen syrischen Wüste, welche von der später sogenannten Provinz Auranitis, jetzt Hauran, der äussersten nordöstlichen Grenze Palästinas, bis an den Euphrat reicht.

מִקֶּדֶם לְנֹבַח וְיָגְבְּהָה] Nobach führte nach Num. 32, 42 früher den Namen Kenath (קְנָת) und das Zutreffende der Lage macht es kaum zweifelhaft, dass dies derselbe Ort sei, den Burkhardt auf seiner Reise

nach Hauran noch unter dem alten Namen Kanuat antraf und als eine verfallene Stadt auf einem Abhange an den Ufern des tiefen Wady Kenuat beschreibt. S. Burkh. Reisen S. 157 und dazu die Anmerkung von Gesenius S. 504. Jogbeha wird Num. 32, 35 unter den Gaditischen Städten erwähnt und muss, so wie Nobach, an der Grenze des Landes gegen die syrische Wüste zu gelegen haben. Gideon scheint nun, indem er die grosse Caravanenstrasse durch die Wüste östlich von den zwei genannten Orten, hinaufzog, das in Karkor aufgeschlagene Lager der Midianiter umgangen und es dann unversehens von der entgegengesetzten Seite, wo ihn die Feinde nicht erwartet hatten, überfallen zu haben.

וְהַמַּחֲנֶה הָיָה בֶטַח] während das Lager sich in Sicherheit glaubte — s. über die Construction Ewald Sch. Gr. §. 592.

V. 12. הֶחֱרִיד] er setzte das ganze Heer in Schrecken. Auf den ersten Anblick scheint es nicht glaublich, dass der Schriftsteller so geschrieben habe, da er von demselben Heere gleich vorher gesagt hatte, Gideon habe es geschlagen (וַיַּךְ אֶת הַמַּחֲנֶה). Die Bedeutung zerstreuen, in die Flucht jagen, welche man הֶחֱרִיד gewöhnlich in dieser Stelle leiht, ist im Sprachgebrauche nicht begründet. Die alten Versionen bieten keine Hülfe; nur der alexandrinische Codex der Septuag. liest ἐξέτρεψε, während der Cod. Vat. die mit dem masoreth. Text übereinstimmende und desswegen minder verbürgte Lesart ἐξέστησε hat. Mit der ersteren Lesart kommt Josephus (Alterth. V. 65) überein, welcher bei diesem Anlasse von Gideon sagt: ἅπαντας διέφθειρε τοὺς πολεμίους. Es war daher gewiss keine üble Conjectur Scharfenberg's, הֶחֱרִים statt הֶחֱרִיד zu lesen; da indessen die LXX dies Wort niemals durch ἐκτρίβειν übersetzt, so wäre

eine dem griechischen Ausdrucke sich näher anschliessende Verbesserung, wenn man mit Schleusner (im Thesaur. LXX s. v. *ἐκτρίβειν*) הִכְרִית emendirte, welches ein Abschreiber durch einen Gehörfehler in הֶחֱרִיד verschrieben haben könnte. Allein die masoreth. Lesart, in Vergleich mit welcher die angeführten kritischen Autoritäten nur ein geringes Gewicht haben, bedarf keiner Verbesserung, sondern nur einer gründlicheren Entwicklung ihres Sinnes. Wir sehen nämlich aus 2 Sam. 17, 2, Ezech. 30, 9, dass הֶחֱרִיד ganz vorzüglich dann gebraucht wurde, wenn jemand, der sich vollkommen sicher glaubt und nichts Schlimmes ahnet, durch einen plötzlichen Ueberfall aus seiner Ruhe aufgeschreckt, überrascht wird. Dies war nun gerade der Fall mit dem midianitischen Heere, von dem es v. 11 hiess וְהַמַּחֲנֶה הָיָה בֶטַח: vgl. damit Ezech. a. a. O. לְהַחֲרִיד אֶת כּוּשׁ בֶּטַח. Diesen Umstand, dass Gideon die Feinde überrascht und in einem nicht geahneten Ueberfalle geschlagen habe, wollte der Erzähler nachholen und knüpfte ihn daher, auf eine freilich schleppende Weise, durch das Präterit., welches hier als Plusqpfct. zu fassen ist, an das Vorige an.

V. 13. מִלְמַעֲלֵה הֶחָרֶס] Eine bedeutende, bisher aber von allen Auslegern übersehene Schwierigkeit macht hier die zusammengesetzte Präposition מִלְ (מִן לְ); denn מִן pflegt blos in dem Falle vor לְ zu stehen, wenn לְ mit dem folgenden Nomen zu einem Adverbium verschmolzen ist, wie in מִלְמַעְלָה von oben, מִלְּמַטָּה von unten, מִלְּפָנִים, von vorn. Ausserdem streitet man sich, ob חֶרֶס in appellativer Bedeutung, die Sonne, wie 14, 18. Hiob 9, 7, oder als ein Nomen proprium zu nehmen sei, so dass מַעֲלֵה הַחֶרֶס Bezeichnung eines Bergpasses sei, wie מַעֲלֵה עַקְרַבִּים 1, 36, מַעֲלֵה אֲדֻמִּים Jos. 15, 7 u. a. m. Diejenigen, welche חֶרֶס als Appellativum betrachten, übersetzen die Worte theils: von

Sonnenaufgang d. i. vom Osten her, wogegen aber zu erinnern ist, dass עָלָה niemals vom Aufgang der Sonne gebraucht wird, sondern זָרַח; theils vor Sonnenaufgang; so die Vulg. ante solis ortum, vgl. Clericus: מִלְמַ' חֶרֶס „supra solem; *nec video, quid* supra solem *esse possit, nisi significetur tempus, quo sol infra horizontem nostrum est, seu post occasum, initio noctis, seu sub ejus finem, antequam oriatur sol,*" — eine Erklärung, die dem Sprachgebrauche und der Grammatik gleich zuwider ist, theils endlich, wunderbar genug, vor Sonnenuntergang. So der Chaldäer: עַד לָא מֵעַל שִׁמְשָׁא, *antequam sol occumberet.* Man sieht, er hat מַעֲלֵה mit dem chald. עֲלַל, intrare und dann von der Sonne, wie בּוֹא, occumbere combinirt, s. Dan. 6, 15. וְעַד מֶעָלֵי שִׁמְשָׁא. — Hätte diese Erklärung einigen Grund, so müsste man die Worte für einen chaldäisch geschriebenen Zusatz von späterer Hand ansehen und sie überdies folgendermassen emendiren: מִלְמֵעַל חֶרֶס, so dass die Sonne nicht unterging, vgl. Targ. Jes. 24, 10 אֲחִידוּ כָל־בָּתַּיָּא מִלְמֵעַל, wofür im Hebr. סֻגַּר כָּל־בַּיִת מִבּוֹא. Allein wer wird sich zu einer so extremen Annahme verleiten lassen, besonders da חֶרֶס kein chaldäisches Wort ist? Am wenigsten gezwungen und ohne Zweifel mit der Ansicht der Punctatoren des Textes selbst übereinstimmend bleibt immer die Ansicht, dass hier ein Ort, die Sonnenanhöhe, gemeint sei, über welchen Gideon den Rückweg nahm, wobei aber die Schwierigkeit hinsichtlich der Präposition מִל in voller Kraft bleibt und den Verdacht einer Textverderbniss entschuldigt. Soll nun einmal der Versuch zu einer Emendation der masoreth. Lesart gemacht werden, so liegt nichts näher, als מִלְמַעֲלֵה in מִלְמַעֲלָה umzuändern und als Präposition mit dem folgenden Nomen zu construiren. Da מִלְמַעְלָה eigentlich Adverb ist, so

wird es zwar in der Regel mit לְ construirt; indess findet es sich auch als Präposition mit dem blosen Genitiv verbunden, z. B. Esra 9, 6, (Ewald Sch. Gr. §. 554). Von חרס aber hat uns Hieronymus eine bemerkenswerthe Variante aus Aquila und Symmachus aufbewahrt. Er bemerkt nämlich in seiner Schrift De locis Hebraïcis bei Ares (חֶרֶס) folgendes: „*Ares ascensus, pro quo Aquila interpretatur* (*adscensus*) saltuum, *Symmachus* montium. Der Erstere muss also die Worte מִלְמַעַל הֶחָ *ἀπὸ ἀναβάσεως ἀλσῶν*, der Letztere *ἀπὸ ἀναβάσεως ὀρῶν* übersetzt und folglich Beide für חרס mit geringer Veränderung הרים (הֶהָרִים) gelesen haben. Nehmen wir nun מַעֲלֵה in dem freilich seltenen geographischen Sinne, in welchem wir es schon 1, 36 fassen mussten, so entsteht der nicht unpassende Sinn: „und Gideon kehrte um von dem Kriege oberhalb, d. i. im Norden der Berge (Gileads) = den er im Norden Gileads geführt hatte.“ Will man aber die Lesart nicht ändern, so übersetze man: Gideon kehrte nördlich von Cheres von dem Kriege zurück.

V. 15. אֲשֶׁר חֵרַפְתֶּם] Das Relativum bezieht sich auf das in הִנֵּה = רְאוּ enthaltene Subjekt und macht das Pronominalsubject der zweiten Person in חֵרַפְתֶּם relativ (Gesen. Lehrgb. S. 745): Sehet ihr, die ihr mich verhöhnt habt.

V. 16. וַיֹּדַע בָּהֶם] Wenn wir in dem masorethischen Texte die richtige Lesart besitzen, so muss man, wie Maurer richtig erkannt hat, zu ihrer Erklärung von dem absoluten Gebrauch des Cal יָדַע ausgehen, wo es bedeutet: durch die That selbst etwas erfahren, fühlen. So häufig bei Androhung göttlicher Strafen an Ungläubige, Hos. 9, 7: es kommen die Tage der Vergeltung, וְיֵדְעוּ יִשְׂרָאֵל, da wird Israel es erfahren. Ps. 14, 4. Jes. 9, 8.

Die abschlägige Antwort, welche die Succothiten (v. 6, dem Gideon ertheilten, beruhte zunächst auf dem Unglauben an sein Vermögen, die Feinde zu überwältigen. Nun sollten sie durch die Strafe, die sie erlitten, seine Macht fühlen lernen. Die Bedeutung züchtigen, welche man הוֹדִיעַ insgemein hier leiht, ist zwar der obigen nahe verwandt, und liesse sich allenfalls durch die Analogie von הוֹכִיחַ und παιδεύειν rechtfertigen, ist aber doch im Sprachgebrauche zu wenig begründet und jedenfalls würde sie, auf unsere Stelle angewendet, viel zu schwach sein; dagegen legt die erstere Erklärung einen gewissen Hohn und eine Bitterkeit in den Ausdruck, die gerade hier am rechten Orte sind. So lange der masorethische Text eine erträgliche Deutung zulässt, ist jeder Versuch, die Lesart zu ändern, gewagt und unsicher; sonst läge hier zunächst, an die Stelle des, immerhin etwas dunkeln, וידע, nach Analogie von v. 7, וידש zu schreiben. So las oder corrigirte die LXX, welche mit derselben Variante wie oben v. 7, ἠλόησεν oder κατέξανεν übersetzt hat, und damit stimmt das contrivit der Vulg. überein. Indessen ist der Verdacht einer Conformation der beiden Stellen überwiegend, und wenn Dathe zu Gunsten dieser Lesart bemerkt: *mihi quidem praeferenda videtur lectio τῶν ὁ, quoniam non solet scriptor noster variare in formis loquendi, sed easdem repetere, ubi de eadem re sermo est*, — so ist dagegen zu erinnern, dass wenn der Schriftsteller in unserem Verse blos eine Wiederholung des siebenten beabsichtigt hätte, er sehr wahrscheinlich für בָּהֶם auch וַיָּדָשׁ אֹתָם würde geschrieben haben. Der Chaldäer übersetzt וְתַבַּר und hat also vermuthlich וַיָּרַע zu lesen geglaubt. Diese Schreibart scheint Gesenius (im W. B. s. v. ירע) der recipirten vorziehen zu wollen, allein רְעַע hat nur im Chaldäi-

schen die Bedeutung frangere und diese passt nicht einmal recht in den Zusammenhang. In der Complutens. Ausg. der chaldäischen Paraphrase findet sich für וְתַבַּר die Variante וְשַׁיִּיד, welches genau dem *κατέξανε* im Cod. Alex. der LXX entspricht (Buxtorf Lex. Chald. fol. 470); vgl. die Bemerk. zu v. 7.

V. 17. Der Thurm von Pnuel wird hier ausdrücklich von der Stadt, der er zum Kastell diente, unterschieden; einen solchen Thurm hatte nach 9, 46. 47 auch die Stadt Sichem; vgl. im Allgemeinen darüber Fabers Archäologie S. 186 ff.

V. 18. Es wird hier auf ein Faktum angespielt, dessen im Vorhergehenden keine Erwähnung geschah, das aber vielleicht die eigentlich geschichtliche Veranlassung war, wesshalb gerade Gideon mit dem Hause Abieser gegen die Midianiter den Schild erhob. Diese hatten ihm am Berge Tabor seine leiblichen Brüder erschlagen; ihren Tod wollte er zunächst rächen und wurde so zum Retter des ganzen Landes. Die beiden Könige kannten die Erschlagenen nicht näher; auf die Frage Gideons, wie sie ausgesehen? schildern sie aber ihre Gestalt auf eine Weise, die für diesen selbst sehr schmeichelhaft ist und erfahren nun erst, wie nahe die von ihnen Gemordeten ihren Ueberwinder angehen und wesshalb dieser ihnen so ähnlich sieht. Zugleich müssen sie nun aber auch einsehen, dass die Pflicht der Blutrache ihren Tod unvermeidlich mache.

אֵיפֹה heisst sonst wo? und so übersetzen auch hier LXX und Chald., wider den Zusammenhang, der vielmehr die Frage: wie waren die Männer —? voraussetzt. Vulg. richtig: quales fuerunt viri — und ebenso Syr. Arab. Die Antwort ist ja: כָּמוֹךָ כְּמוֹהֶם. Schon Chr. B. Michaelis verwies auf den äthiopischen Gebrauch dieser Partikel im Sinne von wie? S. Ludolfi Lex. p. 382 und Gese-

nius Thesaur. p. 79. Vielleicht ist aber אישה nur ein alter Schreibfehler für איכה, denn da der Hebräer für die zwei Begriffe wo? und wie? zwei verschiedene, im Gebrauche sonst constant getrennte Partikeln hat (Hoh. L. 1, 7 ist אֵיכָה wo? für אֵיכָא ein Chaldaismus), so ist es bedenklich, für eine einzige Stelle eine Ausnahme zu statuiren.

אֶחָד] Da nicht leicht Jemand die Deutung des Chaldäers: einer von ihnen hatte das Aussehen eines Königssohns — gutheissen wird, אֶחָד aber sonst nirgends in dem Sinne von אִישׁ אֶחָד, unusquisque, vorkommt, so wird man — wenn nicht etwa אִישׁ ausgefallen ist — sich bei der Erklärung der Rabbinen Jarchi und Kimchi beruhigen müssen, welche beide אֶחָד neutral fassen: sie waren wie du, Eins und Dasselbe = es findet kein Unterschied statt.

V. 21. כָאִישׁ גְּבוּרָתוֹ] im Verhältniss des Mannes ist seine Kraft, d. h. der Knabe hat als solcher die Kraft noch nicht, uns mit starkem Arm und sicherem Streich zu tödten.

הַשַּׂהֲרֹנִים] Kleine Monde, wahrscheinlich von Gold, die an Kettchen (עֲנָקוֹת v. 26) den Thieren um den Hals über die Brust hingen und ein Zeichen des vornehmen Standes ihrer Herren waren. Vgl. die Stelle aus Pococke bei Rosem. A. u. N. Morgenl. III. S. 37. Nach v. 26 trugen die Könige selbst auch dergleichen goldene Monde zum Schmuck, vermuthlich ebenfalls an Halsketten. Wahrscheinlich dienten sie zugleich als Amuletten, vgl. Hartmann Hebr. am Putztisch II. 265.

V. 23. Ob wol der theokratische Geist, der, nach dieser Antwort zu schliessen, den Gideon erfüllte und ihn zur Ablehnung der Königswürde bewog, historische Thatsache ist? Unmöglich ist es nicht. Schilderte ihn doch die Sage als Wiederhersteller des

Jehovacultus und als Eiferer wider den Götzendienst! War doch das Feldgeschrei seiner Leute: Für Jehova und Gideon! Wenn wir indess bedenken, dass der Verfasser dieser Geschichten, wie kaum zu bezweifeln ist, dem Prophetenstande angehörte, durch den insbesondere jene theokratischen Ideen gepflegt, geschützt und fortgepflanzt wurden, so dass sie ohne ihr mächtiges Wort und ihr Eifern in der Masse des Volks wahrscheinlich zu Grunde gegangen wären; wenn wir ferner erwägen, dass derselbe schon im VI und VII Kapitel sich eine Umbildung der wirklichen Geschichte im Interesse der Theokratie erlaubt hat, wie er denn das Bestreben, Gideon als einen theokratischen Helden darzustellen, der nur im Auftrag und Interesse Jehovas und unter seiner unmittelbaren Leitung handelt, deutlich durchblicken lässt, — so lässt sich der Verdacht nicht ganz unterdrücken, die Ablehnung der angetragenen Königswürde möchte bei Gideon noch andere Motive gehabt haben, als dasjenige ist, welches der Verfasser ihm in diesem Verse in den Mund legt. Der Gedanke, dass die Einsetzung eines Königs ein Eingriff in die Rechte Jehovas, gleichsam eine Entthronung desselben sei, kehrt im 1 B. Sam. 8, 7 wieder.

V. 24. אֶשְׁאֲלָה — וּתְנוּ לִי] Eine in syntaktischer Hinsicht bemerkenswerthe Wendung, welche in dem von Ewald (Kr. Gr. S. 653. Schulgr. §. 593) entwickelten Gebrauch des Vav relat. vor den abgekürzten Formen des Fut. und Imperat. verdient nachgetragen zu werden. Der Optativ אֶשְׁאֲלָה hat nämlich die Kraft eines conditionellen Satzes: wenn ich mir eine Bitte erlauben darf, — so gebt mir. Vgl. Hiob 38, 3 und Genes. 20, 7, wo der Optat. im gleichen Sinne in der dritten Person vorhergeht:

וְיִתְפַּלֵּל בַּעַדְךָ וֶחְיֵה wenn er für dich betet, so sollst du am Leben bleiben.

כִּי יִשְׁמְעֵאלִים הֵם] נְזָמִים bedeutet hier speziell Ohrringe (Ex. 32, 2), von denen die נְטִיפוֹת, Tröpfchen, oder Ohrgehänge von Perlen, welche die beiden Könige trugen, als eine kostbarere Art unterschieden werden, v. 26. Das Tragen von Ohrringen war bei den Hebräern ausschliesslich ein Schmuck des weiblichen Geschlechts und der Kinder, s. Exod. 32, 2 ff. Die Ismaeliter aber, welche hier den arabischen Stamm, dem auch die Midianiter angehörten, generell bezeichnen (Rosenmüller bibl. Alterth. K. III. S. 23), scheinen sich dadurch ausgezeichnet zu haben, dass bei ihnen dergleichen Ringe auch von den Männern getragen wurden; daher bringen dem Araber Hiob seine Freunde unter andern Geschenken auch Ohrringe, Hiob 42, 11.

V. 25. אֶת־הַשִּׂמְלָה] Es ist dies einer der Fälle, wo der bestimmte Artikel für den unbestimmten zu stehen scheint. Der Verfasser dachte sich aber das bestimmte Gewand, welches Gideon zu dem angezeigten Zwecke hingab (sein eigenes?) oder dessen sie sich überhaupt bei diesem Anlasse bedienten. Vgl. 6, 38 הַסֵּפֶל, vielleicht auch הָאֹהֶל 7, 13.

V. 27. לְאֵפוֹד] Das Ephod bedeutet hier unstreitig eine goldene Statüe und zwar des Jehova, als dessen Verehrer Gideon sich so eben v. 23 deutlich bezeichnet hatte; vgl. dazu den Gegensatz v. 33. Eigentlich mag אֵפוֹד, wie אֲפֻדַּת Jes. 30, 22, vom goldenen Ueberzug des hölzernen Bildes, nachher für dieses selbst gesetzt worden sein. Vgl. Gramberg Religionsideen des A. T., I. S. 447 ff. Dem späteren Concipienten galt diese bildliche Verehrung Jehovas für etwas Illegitimes; daher gebraucht er davon den Ausdruck זָנָה, der sonst vom Götzendienste

steht und sagt, das Bild sei dem Gideon und seinem Hause zum **Fallstrick** geworden, d. h. zu einer Veranlassung des verdienten Untergangs (vgl. 2, 3), sofern nämlich nach Gideons Tode seine 70 Söhne von Abimelech ermordet wurden und sein ganzes Haus bis auf Jotham unterging. Dagegen scheint die Sage diese Handlung Gideons als einen schönen Zug seiner Uneigennützigkeit und seines Edelmuths überliefert zu haben, dass er die den Feinden abgenommene Beute nicht für sich behielt, sondern Jehova weihte, der ihm den Sieg verliehen.

V. 32. בְּעָפְרָת אֲבִי הָעֶזְרִי] Vermuthlich ist בְּעָפְרַת in statu constr. zu schreiben, wie 6, 24.

V. 33. בַּעַל בְּרִית] Der **Bundesbaal**, gleichsam *Ζεὺς ὅρκιος*, **Deus fidius**, kommt nur noch im folgenden Kap. v. 4 und 46 als eine speziell von den Sichemiten verehrte Gottheit vor. **Bochart** (Opp. III. p. 775) machte daraus eine **Göttin Berith** (בַּעַל als Femin.!) von welcher die Stadt **Berytus** den Namen empfangen haben soll. Allein sein einziger Gewährsmann ist **Nonnus**, (Dionys. l. 41), welcher behauptet, die Stadt Beroe, d. i. Berytus habe ihren Namen von dem Cultus einer gleichnamigen Göttin, einer Tochter des Adonis und der Aphrodite oder nach Andern des Okeanos und der Thetis, erhalten.

Neuntes Kapitel.

Abimelech, der Bastardssohn Gideons, beredet mit Hülfe seiner mütterlichen Verwandten zu Sichem die Bewohner dieser Stadt, ihm erst zum Morde seiner Stiefbrüder behülflich zu sein und ihn dann zum Alleinherrscher auszurufen, v. 1—6. Jotham, der einzige der 70 Söhne Gideons, welcher dem Blutbade entgangen war, macht den Sichemiten in einer Parabel die Thorheit und Schlechtigkeit ihrer Handlung anschaulich und droht ihnen mit der göttlichen Vergeltung v. 7—20; er entflieht dann nach Beerseba und Abimelech regiert als König drei Jahre über Israel. Nun fängt der Fluch Jothams an in Erfüllung zu gehen. Zuerst trifft die vergeltende Nemesis die Bewohner Sichems, die sich wider Abimelech empört haben, und von ihm, unversehens angegriffen und besiegt, sammt ihrer Stadt dem Untergange Preis gegeben werden, v. 21—49. Dann erreicht aber die göttliche Rache den Abimelech selbst, als er von der Eroberung Sichems sich nach Thebez wendet, welches mit jenem von ihm abgefallen war. Denn während der Belagerung trifft ihn ein Weib mit dem Stücke eines Mühlsteins an den Kopf, so dass er den schimpflichen Tod durch Weiberhand stirbt, worauf sich sein Anhang zerstreut, v. 50—57.

Dies Kapitel unterscheidet sich von dem vorhergehenden, besonders von Kap. 6 und 7, durch einen mehr historischen Charakter der Erzählung. Der theokratische Pragmatismus macht hier einer schlichten Darstellung des Causalnexus der Begebenheiten Platz, der nicht, wie früher durch das wunderbare Einschreiten einer überirdischen Macht und Leitung aufgehoben wird. Die religiöse Betrachtungsweise des Erzählers bescheidet sich, in dem

Schicksal des freveln Abimelechs und der ihm zu seinen Schandthaten behülflichen Sichemiten die Spuren einer moralischen Weltordnung, welche das Böse nicht unbestraft lässt, sondern früher oder später den Frevler mit rächender Hand ereilt, nachgewiesen zu haben (v. 20. 24, 56, 57). Es ist der Standpunkt religiöser Weltanschauung, auf welchem bei den Griechen etwa das Zeitalter des Herodotos und der gleichzeitigen Tragiker stand, welche letzteren in dem Schicksale des Hauses Gideons, wenn dasselbe ihrem nationalen Kreise angehört hätte, einen reichhaltigen Stoff für ihre grossartigen Dichtungen gefunden und benutzt haben würden. Schon im achten Kapitel, welches mit dem neunten durch v. 35 eng zusammenhängt, that sich ein mehr geschichtlicher Charakter kund, der beweist, dass der Sammler des Buchs den ihm überlieferten Sagenstoff entweder in einer bald mehr, bald weniger zur theokratischen Dichtung verarbeiteten Form erhalten, oder, was das Wahrscheinlichere ist, dass er selbst dieselbe geschichtliche Urkunde nur theilweise dichterisch umgearbeitet habe.

V. 1. מִשְׁפַּחַת בֵּית אֲבִי] מִשְׁפָּחָה, von אֶלֶף (6, 15) wol nur so verschieden, dass Letzteres mehr eine politische und zwar wol ursprünglich militärische, Ersteres eine verwandschaftliche Innung bezeichnete, ist ein weiterer Begriff als בֵּית אָב und verhält sich zu diesem, wie die *φρατρία* zur *πάτρα* (Wachsmuth Hell. Alterth. Kunde in der 7ten Beil. z. B. I. S. 312 ff.); מִשְׁפָּחָה ist die Schwägerschaft oder die verwandschaftliche Verbindung, welche zwischen mehreren Familien durch Verschwägerung entsteht, während בֵּית אָב die Blutsverwandtschaft in absteigender Linie von einem gemeinschaftlichen Stammvater bezeichnet.

V. 2. בַּעֲלֵי שְׁכֶם] Die Einwohner, Bürger von Sichem; vgl. Jos. 24, 11. 1 Sam. 23, 11. 12. u. ö.

הַמְשֹׁל בָּכֶם שִׁבְעִים אִישׁ] Buddeus, Michaelis u. A. glauben, Abimelech habe, um seine ehrgeizigen Absichten desto sicherer zu erreichen, nur so ausgesprengt, die Söhne Jerubbaals wollten eine Familien-Aristokratie errichten, sie selbst aber hätten daran nicht gedacht. Diese Vorstellung hängt mit der Ansicht zusammen, dass bereits Gideon nach dem Siege, den er über die Midianiter errungen, in den Privatstand zurückgekehrt sei. Man schliesst dies aus 8, 29, wo aber weiter nichts ausgesagt wird, als dass Gideon nach dem Kriege zu Hause geblieben sei und keine weiteren Feldzüge unternommen habe. Ob er von der Zeit an in seiner Vaterstadt Ophra als Schophet, oder als Privatmann gelebt habe, wird zwar von dem Verfasser nicht näher bestimmt; allein das grosse Harem, welches er nach v. 30 besass, scheint eher auf den Hofstaat eines Schophet, als auf die Haushaltung eines Privaten hinzudeuten und wenn er auch die erbliche Königswürde auszuschlagen für gut gefunden hatte, so konnte er dagegen, ohne darum mit sich selbst in Widerspruch zu gerathen, die Stelle eines Schophet, womit ihn das öffentliche Zutrauen und die Dankbarkeit seiner Landsleute beehrt hatte, wie Andere vor und nach ihm thaten, zu verwalten fortfahren. Dies nun vorausgesetzt, hat es nichts Unwahrscheinliches, dass nach seinem Tode seine zahlreiche Nachkommenschaft durch den Ruhm und die hohe Stellung ihres Vaters ein politisches Uebergewicht über die anderen Familien ihres Stammes behielten und einen aristokratischen Familienrath bildeten, da es nicht eben nothwendig war, dass immer ein Einzelner die Obergewalt besass, sondern die Wahl eines Schophet mehr für kriegerische Zeiten scheint aufbehalten worden zu sein. Die Alternative, welche Abimelech in seiner Frage den Sichemiten stellt, setzt

die Herrschaft der 70 Söhne Gideons als etwas Faktisches, nicht blos zu Befürchtendes, voraus; er lässt nur das Volk die Vortheile einer monarchischen Regierungsform gegen die einer aristokratischen abwägen, wobei die Letztere als das bereits Bestehende, die Erstere als wünschbar angenommen wird. Die Geneigtheit, die sein Vorschlag fand, sowie schon der seinem Vater gemachte Antrag, den Königstitel anzunehmen (8, 23) zeigen deutlich, wie schon damals das Verlangen nach einem festeren Staatsverbande unter einem gemeinsamen Oberhaupte sich unter der Menge geregt und Wurzel gefasst hatte. Dies Bedürfniss kam nun dem Abimelech zu statten, wobei zugleich die Stammeifersucht mitwirken mochte, sofern Sichem, aus dem er mütterlicherseits abstammte, Hauptort des Stammes Ephraim war, der natürlich lieber einen seiner Angehörigen an die Spitze des Gemeinwesens setzen, als sich von Manassiten beherrschen lassen wollte. Indem sie ihn nun zum Könige wählten, wurde er wahrscheinlich zugleich das Oberhaupt der mit Ephraim und Manasse verbündeten nördlichen Stämme. Wenigstens findet der sonst dunkle Name der in Sichem verehrten Gottheit des Baal-Berith oder Bundes-Baal seine ungezwungenste Erklärung in der Annahme, dass der sichemitische Tempel desselben damals der religiöse Mittelpunkt eines Föderativstaates gewesen sei.

V. 4. מִבֵּית בַּעַל בְּרִית] Was Bökh (Staatshaush. d. Ath. I. S. 172) von den Tempeln Griechenlands bemerkt, gilt von den Tempeln des Alterthums überhaupt: „Jeder einigermassen bedeutende Tempel hatte einen Schatz, welcher aus den Geschenken, dem Ueberfluss vom Ertrag der heiligen Güter und andern dem Gotte zufliessenden Einkünften gebildet war.“ Ausserdem wurden wol auch öffentliche Kassen der

Sicherheit wegen in Tempeln aufbewahrt, wie die Staatsgelder Athens im ὀπισθόδομος des Parthenons, das aerarium Roms im Tempel des Saturn. Der Schatz des hierosolymitanischen Tempels wird öfter in den historischen Büchern erwähnt, 1 Kön. 7, 51; 14, 26; 15, 18; die letztere Stelle zeigt, dass dergleichen gottgeweihte Gelder bisweilen auch zu politischen Zwecken angegriffen wurden. So gaben nun auch die Sichemiten aus ihrem Tempelschatze siebenzig Silberseckel und da diese Summe mit der Anzahl der Söhne Jerubbaals zusammentrifft, so lockte vielleicht Abimelech das Gesindel, dessen er sich zur Ermordung seiner Brüder bediente, durch das Versprechen an sich, dass er für den Kopf einen Silberseckel Belohnung zahlen wolle.

אֲנָשִׁים רֵיקִים וּפֹחֲזִים] רֵיקִים sind hier nicht arme, unvermögende Leute (Neh. 5, 13), sondern in metaphorischem Sinne eben das, was im physischen die Aehren sind, wenn sie (Genes. 37, 24) leer genannt werden, nämlich homines nullius frugi, Taugenichtse; das andere Epitheton פֹּחֲזִים bezeichnet diese Leute als Vermessene, die sich aus keinem Frevel etwas machen. Das Stammwort פָּחַז, dessen sinnliche Grundbedeutung aufkochen, Blasen werfen ist, nimmt nämlich in seinem metaphorischen Gebrauche denselben Gang, wie das synonyme זִיד oder זוּד, sieden. Es wird übergetragen auf den Uebermuth, die Aufgeblasenheit, welche Bedeutung im Arabischen die herrschende ist, während im Syrischen die Bedeutung der Geilheit, als eines Ueberkochens der sinnlichen Begierde, vorherrscht, vgl. פַּחַז Genes. 49, 4. Dem Hebräer sind nun Uebermuth und Gottesvergessenheit, die keinen Frevel scheut, eben so unzertrennliche Begriffe, wie umge-

kehrt Demuth und Gottesfurcht in Verbindung mit zarter sittlicher Scheu.

In der chaldäischen Uebersetzung ist die Lesart der Polyglotten und rabbinischen Bibeln בְּסִירִין, contemtos, womit das hebräische פֹּחֲזִים ausgedrückt sein soll, mit der von D. Kimchi in seiner Anmerkung zu der Stelle befolgten Schreibart בַּקְּרִין, temerarios, protervos (Buxt. Lex. Talm. f. 344) zu vertauschen; so entspricht Jerem. 23, 32 dem hebräischen פַּחֲזוּת im Targ. בַּקָּרוּת und das damit verwandte בַּקְּרָנוּת steht 1 Sam. 17, 28 für das hebräische זְדוֹן. Die obige Zusammenstellung der Stämme זיד und פָּחַז wird also auch dadurch gerechtfertigt, dass der chaldäische Uebersetzer Derivate von Beiden durch dasselbe Wort ausdrückt.

עַל אֶבֶן אֶחָת.] Der Zusatz erhöht das Barbarische der Handlung; siebenzig edle Männer wurden, wie Opfervieh, auf demselben Steine abgeschlachtet, dass ein Bruder sich im Blute des anderen wälzte.

V. 6. וְכָל־בֵּית מִלּוֹא] בֵּית־מִלּוֹא heisst entweder das Haus d. i. die Familie oder Nachkommen des Millo, wie בֵּית יִשְׂרָאֵל, בֵּית דָּוִד, oder es ist ein Ortsname, wie בֵּית־אֵל, בֵּית־שְׁאָן. Das Letztere ist darum vorzuziehen, weil מִלּוֹא nirgends als männlicher Eigenname, wol aber als Name eines Ortes in Jerusalem vorkommt (2 Sam. 5, 9. 1 Kön. 9, 15) und wahrscheinlich Kastell, Burg bedeutet, synonym mit dem chaldäischen מְלֵיתָא, welches nach R. Sal. Jarchi zu Jes. 37, 33 einen Wall bedeutet, sofern derselbe aus zwei Mauern besteht, deren Zwischenraum mit Schutt ausgefüllt (מִלֵּא) wurde. Vermuthlich führte demnach ein in der Nähe von Sichem gelegenes Kastell, welches in Verbindung mit umliegenden Wohnungen eine besondere Ortschaft ausmachte, den Namen Beth-Millo. Denn es erscheint hier und v. 20 als ein mit Sichem

zwar politisch verbundener, aber lokal davon getrennter Ort, und ist wol nicht verschieden von dem v. 46. 49 erwähnten מִגְדַּל שְׁכֶם, der seine eigenen Bewohner (בְּעָלִים) hat, die von der Eroberung Sichems müssen benachrichtigt werden (v. 46 וַיִּשְׁמְעוּ), also gewiss nicht blos ein Quartier dieser Stadt bildeten.

עִם־אֵלוֹן מֻצָּב] מֻצָּב ist schwerlich mit Winer, Simon. Lexic. p. 637) als Particip. plantatus est zu fassen, sondern es ist ein mit מַצֵּבָה gleichbedeutendes Nomen und heisst cippus, monumentum. Nach Josua 24, 26 errichtete Josua unter der Eiche bei Sichem ein Steindenkmal als Zeuge des Bundes, den das Volk mit Jehova gemacht und beschworen hatte. Bei dem bekannten Charakter des B. Josua kann zwar das Historische dieser Angabe in Zweifel gezogen werden, aber so viel bleibt immer gewiss, dass sich unter jener Eiche ein Denkstein befand, mag dann immerhin der von dem Verfasser erzählte Anlass seiner Aufstellung seiner eigenen Combination oder Erfindung anheimfallen; der Name אֵלוֹן מֻצָּב erklärt sich aber am leichtesten, wenn man ihn auf dies Monument bezieht. Vielleicht hatte dasselbe ursprünglich eine Beziehung auf den Götzendienst, so wie das Steindenkmal bei Gilgal, über welches wir zu 3, 19 eine ähnliche Vermuthung aufstellten. In späterer Zeit stand daselbst ein Heiligthum Jehovas (Jos. 24, 26) und es ist nicht unwahrscheinlich, dass die Hebräer, die schon durch die heidnischen Einwohner geheiligten Stellen des Landes zum Cultus ihrer Nationalgottheit benutzten, wie später gern heidnische Tempel in christliche Kirchen umgewandelt wurden (vgl. Gesenius in der Vorrede zu Grambergs Krit. Gesch. d. Relig. Ideen des A. T. S. XVII ff.). In der Nähe solcher Heiligthümer pflegten in der Regel die Volksversammlungen gehalten zu werden, woher die in

unserem Buche nicht seltenen Formeln עָלָה אֶל יי oder הִקָּהֵל אֶל יי (20, 1. 21, 5. 8. vgl. 11, 11. 1 Sam. 10, 17). So wird nun hier bei dieser heiligen Eiche von dem Volke die Königswahl des Abimelech vorgenommen an derselben Stelle, wo Josua die letzte Volksversammlung unmittelbar vor seinem Tode gehalten haben soll (Jos. 24, 1. 25. 26). An denselben heiligen Baum knüpft der Verfasser der Genesis (35, 4) die Tradition, dass Jakob unter ihm die ihm von seiner Familie ausgelieferten Götterbilder und Amulette vergraben habe. Dass derselbe Baum in der Genesis אֵלָה genannt wird, im B. Josua אַלָּה und im B. der Richter אֵלוֹן, hat seinen Grund in dem schwankenden Gebrauch dieser von einer gemeinschaftlichen Wurzel abstammenden Formen; bei genauerer Unterscheidung bedeutet אֵלָה Terebinthe, אֵלוֹן Eiche, s. Gesenius Thesaur. p. 50, 51 und die Anmerk. zu 4, 11.

V. 7. בְּרֹאשׁ הַר גְּרִזִים] Sichem lag in einem anmuthigen Thale zwischen den Bergen Ebal und Garizim; der südliche Berg, Garizim, an den die Stadt sich noch heutzutage anlehnt, ist nach den Berichten neuerer Reisenden sehr fruchtbar, grün und mit Gärten bedeckt, die terrassenförmig emporsteigen; gegenüber, nördlich, erhebt sich der Ebal nackt und steil; Rosenmüller bibl. Alterth. K. II. 1. S. 112 und 2, S. 118 ff.

וְיִשְׁמַע] und dann möge Gott auch euch erhören.

V. 8—20. Die uneigentlich so genannte Fabel Jothams ist zugleich eine Spott- und Fluchrede. Die Sichemiten wollen durch die Wahl eines Königs ihrem Gemeinwesen eine feste Stütze und Sicherheit gegen innere und äussere Gefahr verschaffen und wählen dazu den untauglichsten Menschen, einen gemeinen Bastard, dessen boshafter Charakter sich in der

niederträchtigen Ermordung seiner Stiefbrüder sattsam enthüllt hatte. Ist nun ihre Ergebenheit für diesen neuen Beherrscher aufrichtig, dienen sie ihm treu und in der Ueberzeugung, dass er ihren Nutzen zu fördern und sie vor Schaden zu wahren die Kraft und den Willen habe, so mögen sie wechselseitig sich ihres geträumten Glücks erfreuen. Die Zeit wird bald genug kommen, wo die in ihren Erwartungen getäuschten Sichemiten die Thorheit ihrer Wahl einsehen und Abimelech die Treue seiner Unterthanen erproben wird. Dann aber, wenn die betrogenen Untergebenen die Unfähigkeit ihres Herrschers erkannt haben, wenn sie desshalb an ihm zu Verräthern werden und von ihm abfallen, — dann mögen sie dagegen seine Macht zu schaden an sich erfahren und das Feuer des entbrannten Bürgerkriegs möge sie beide verzehren. Es wird dies die gerechte Strafe für den Undank und die Unbilden sein, die sie gemeinschaftlich dem Hause Gideons zugefügt haben.

הָלוֹךְ הָלְכוּ] Ueber den Infinit. absol. im Anfange einer Erzählung bemerkt Ewald (Kr. Gr. S. 562), er pflege da zu stehen, wo wir im Deutschen wahrlich einsetzen könnten. Allein weder in unserer Stelle, noch in den meisten anderen (Gen. 26, 28. 2 Sam. 1, 6. Ruth. 2, 11) liegt irgend ein Nachdruck auf dem vorangestellten Verbum, welcher den Zusatz einer solchen Bekräftigungspartikel rechtfertigen könnte. Der Inf. abs. scheint vielmehr in solchen Fällen lediglich die Stelle einer Art von Intonation zu vertreten; der Erzählende verweilt gerne beim Anfangsworte, um sich zu seinem Vortrage zu sammeln und gleichsam Fuss zu fassen.

מָלְכָה] Chethib: מָלוֹכָה, vgl. v. 12 מְלוֹכִי, Ps. 26, 2 צְרוֹפָה, 1 Sam. 28, 8 קְסוֹמִי. In allen diesen Stellen hat das Keri die gewöhnliche verkürzte Form restituirt,

die ihren Grund im Fortrücken des Tons auf die Afformanten hat. Wir hatten indess schon 4, 18. 5, 12 Beispiele von Imperativen, wo der Ton auf der Stammsylbe blieb.

Der Oelbaum, Feigenbaum und Weinstock, als edle und nutzbare Gewächse, sind ein Bild edler Geschlechter, die durch Reichthum, Ansehen und innere Tüchtigkeit fähig sind, Andern Schutz und Vortheil zu gewähren. Das Verschmähen der ihnen angebotenen Königswürde scheint eine Anspielung auf den von Gideon abgelehnten Antrag (8, 22) zu enthalten. Man kann indessen die Allegorie auch nur hypothetisch fassen: von edlen Geschlechtern, wenn sie mit ihren Anträgen sich an sie würden gewendet haben, hätten die Sichemiten die Antwort erhalten, welche der Oelbaum, Feigenbaum und Weinstock den Bäumen gaben, da sie ihnen zumutheten, ihr König zu werden. Bei dieser Auffassung würde zugleich jeder Grund entfernt, die abgeschmackten Fragen der Rabbinen zu erneuern, auf welche historische Person bei einem jeden der drei Bäume angespielt werde?

V. 9. הֶחֳדַלְתִּי] Diese Form macht sowol in etymologischer, als in syntaktischer Beziehung Schwierigkeit. Die Punktation nämlich ist gegen alle grammatische Analogie und wurde daher schon von Alting (Fundam. Punctat. L. S. p. 223) für einen Schreibfehler gehalten: „*anomalum punctum est sub* ח, *forsitan nato Schevate ex obscuriore metheg, cui deinde aliud metheg praepositum fuit.*" Als verschrieben aus הֶחָדַלְתִּי (Praet. Cal mit He interrogat.) betrachten die Form auch Gesenius (im analyt. Theil seines W. B.) und Winer (Lex. Simon. p. 303). Die Annahme eines Versehens wird aber dadurch etwas bedenklich, dass dieselbe Schreibart des Worts v. 11 und 13 wiederkehrt. Nach Ewald

(Kr. Gr. S. 129. Sch. Gr. S. 64) stünde הֶחֳדַלְתִּי für הַהֶחֳדַלְתִּי; die Concurrenz allzuvieler Kehllaute sei durch Ausstossung des einen He vermieden und dann kametz chateph zur Bezeichnung dieses ungewöhnlichen Ausstossens gesetzt worden. Da für diese doppelte Behauptung jeder Beweis mangelt, so kann sie blos als Hypothese betrachtet werden, welche hinsichtlich der Setzung des Kametz chateph nicht einmal die Wahrscheinlichkeit für sich hat. Will man die, freilich nicht weiter verbürgte, aber doch denkbare Ausstossung des präformativen He gelten lassen, so ist eher glaublich, die Punktatoren haben die Form für ein Hophal mit He interrogativum gehalten und dies durch Beibehaltung des kametz chateph anzeigen wollen; das pathach der Fragpartikel hätte sich dann in Segol verwandelt, weil es nun unmittelbar vor kametz chatef zu stehen kam (Ewald Sch. Gr. §. 127, 2). Vielleicht schwankten aber die Punktatoren zwischen der Punktation von Hiphil הֶחֱדַלְתִּי (die sich in einigen Manuscripten bei J. H. Michaelis wirklich findet) und Hophal הָחֳדַלְתִּי und setzten nun, dem Leser die Wahl lassend, die Vokale aus beiden Formen zusammen. Vgl. über solche formae mixtae Gesen. Lehrgb. §. 114, 2; dieselbe Bewandtniss möchte es mit einer ähnlichen Form הֶחֳרֵבוֹת Ezech. 36, 35, 38, haben, wo die Nominalform הֶחֳרָבוֹת und die des Particips מַחֲרֵבוֹת durch Vermischung der Vokale Beider vereinigt zu sein scheinen. Liest man הֶחֳדַלְתִּי, so ist der Sinn: soll ich aufhören lassen? Zieht man dagegen das Hophal vor, so muss man, um die Construction mit dem Akkusat. zu erklären, annehmen, dass das Hiph. mit zweien Akkusativen verbunden werden konnte und den Sinn hatte: machen, dass einer etwas fahren lässt. Bei der Umwandlung in die passive Struktur blieb dann der zweite Akkus. ste-

hen und wir erhalten für Hoph. die Bedeutung: *gezwungen werden, etwas fahren zu lassen*, also: *cogererne desistere?* — Es bleibt indessen immer auffallend, dass das Hiph. von חָדַל nicht weiter vorkommt, und da das Cal Hiob 3, 17 auch mit einem Akkusat. construirt wird, so scheint am einfachsten, חֲדַלְתִּי zu schreiben. Eine andere Schwierigkeit liegt noch in dem *Präteritum*, wofür man, wenn der von allen Versionen ausgedrückte Sinn: *soll ich fahren lassen?* der richtige ist, eher das Futurum erwarten könnte. Indessen dürften sich wol auch Stellen auffinden lassen, wo das Präterit. in jenem Sinne gebraucht ist, ohne desshalb nöthig zu haben, die dem Zusammenhang widerstrebende Uebersetzung *Ewald's*: „*habe ich fahren lassen?* aufzunehmen.

אֱלֹהִים וַאֲנָשִׁים] אֱלֹהִים ist hier wol im polytheistischen Sinne für *Götter* zu nehmen; es wird auf den Gebrauch des Oels bei Opfern hingedeutet, sofern die Opferfladen damit bestrichen wurden, Num. 15, 4. Levit. 2, 1. 6, 8. Vgl. v. 13, wo vom *Wein* in Bezug auf die Libationen oder Trankopfer Aehnliches prädicirt wird.

לָנוּעַ עַל הָעֵצִים] Dass der König der Bäume *ob den Bäumen schweben* soll, bezeichnet in einem eben nicht geschmackvollen Bilde den höhern Standpunkt, den der Gebietende über seinen Untergebenen einnimmt. Die Uebernahme der Pflicht, ob Andern zu schweben, d. h. sie zu regieren, setzt aber ein Verzichten auf seine sonstige Lebensweise und Thätigkeit als Privatmann voraus und je genussreicher und sorgenfreier diese war, desto grösser ist die Aufopferung, die er dem gemeinen Besten bringt. Die Antwort, welche der Oelbaum und die beiden andern edlen Gewächse den Bäumen ertheilen, klingt nun

eben nicht sehr patriotisch und stimmt mit der Antwort Gideons auf ein ähnliches Anerbieten (8, 23) nicht von ferne überein. Eher möchten die Worte Aristipps bei Xenophon (Memorab. II. 1, 8), wenn man vom Unterschied einer republikanischen Regierung von einer despotischen absieht, damit verglichen werden: „καὶ γὰρ πάνυ μοι δοκεῖ ἄφρονος ἀνθρώπου εἶναι τὸ, μεγάλου ὄντος τοῦ ἑαυτῷ τὰ δέοντα παρασκευάζειν, μὴ ἀρκεῖν τοῦτο, ἀλλὰ προσαναθέσθαι τὸ καὶ τοῖς ἄλλοις πολίταις ὧν δέονται πορίζειν καὶ ἑαυτῷ μὲν πολλὰ ὧν βούλεται ἐλλείπειν, τῆς δὲ πόλεως προεστῶτα, ἐὰν μὴ πάντα ὅσα ἡ πόλις βούλεται καταπράττῃ, τούτου δίκην ὑπέχειν, τοῦτο πῶς οὐ πολλὴ ἀφροσυνη ἐστί; Man muss indessen nicht übersehen, dass Jotham der Sichemiten spotten und ihnen begreiflich machen will, dass die grosse Ehre, welche sie dem von ihnen Gewählten zu erweisen glaubten, für einen Mann von Pflichtgefühl mit einer Selbstverläugnung und Aufopferungen verbunden sei, welche ihn dieselbe eher als eine Last könne betrachten machen, so dass er lieber ihr ausweichen als sie suchen oder die angebotene begierig ergreifen werde.

V. 10. מָלְכִי] s. Gesen. Schulgr. §. 34, Anm. 2.

V. 11. Meine Süssigkeit und meine gute (d. i. süsse) Frucht. — Das Letztere ist blos eine nähere Bestimmung des vorangehenden abstrakten Begriffs, und die Copula also das sogenannte Vav exegeticum.

V. 15. אִם בֶּאֱמֶת] wenn ihr in Aufrichtigkeit d. h. mit dem ernsten und lautern Willen, mir zu dienen, mich zum Könige über euch salben wollt. Das Gegentheil der אֱמֶת ist die Falschheit, Untreue, die das gegebene Wort nicht heilig halten will, vgl. Jos. 24, 14. Das Gleichniss des Dornbusches ist treffend gewählt, sofern dies Gewächs nur

zum Anzünden des Feuers taugt und also einen Menschen bezeichnet, der nichts nützen, wol aber schaden kann. Durch ihre unüberlegte Wahl haben sich also die Sichemiten auf jeden Fall Unheil bereitet. Dienen sie ihrem Könige treu und ohne Gefährde, so haben sie von ihm so viel Schutz zu gewärtigen, als ein Dornbusch Schatten giebt wider die Sonnenstrahlen, d. h. keinen; werden sie darüber missmuthig und brechen sie ihr gegebenes Wort der Unterthanentreue, so werden sie seine Macht zu schaden in seiner Rache bitter empfinden. Das Bild vom Feuer, das vom Dornbusche ausgeht, und den ganzen Wald, selbst die fürstlichen Cedern des Libanon, verzehrt, ist um so passender, als wirklich durch unvorsichtiges Anzünden trockener Dorngestrüppe furchtbare Waldbrände entstehen können. Auf dies nicht ungewöhnliche Ereigniss bezieht sich auch die bildliche Beschreibung vom Untergange des jüdischen Volks bei Jesajas 9, 17.

Cedern Libanons, als bildliche Bezeichnung der Edlen und Angesehenen im Volke, wie Jesaj. 2, 13. Zach. 11, 1. 2.

V. 16. Mit diesem Verse beginnt die Application der vorhergehenden allegorischen Erzählung, deren Sinn aber in etwas deflektirt erscheint, weil die Ausdrücke בֶּאֱמֶת וּבְתָמִים, welche eine Rückbeziehung auf die Worte אִם בֶּאֱמֶת מֹשְׁחִים v. 15 enthalten, in beiden Stellen nicht dieselbe Bedeutung haben. Hier nämlich heissen die Worte offenbar: *wenn ihr auf eine rechtliche und unsträfliche Weise gehandelt und den Abimelech zum Könige gemacht habt* — (vgl. v. 19), d. h. wenn an eurer Königswahl kein Unrecht oder Verbrechen haftet. — (Bei וַתַּמְלִיכוּ ist בֶּאֱמֶת וּבְתָמִים zu wiederholen). In diesem Sinne kann aber בֶּאֱמֶת v. 15 nicht verstanden werden, da

sich die Bedingung: „wenn ihr mich, ohne damit ein Unrecht zu begehen, zum Könige wählt" — im Munde des Dornstrauchs (Abimelechs) sonderbar genug ausnehmen würde; sondern der Ausdruck muss in der Bedeutung genommen werden, die in der vorigen Anmerkung entwickelt worden ist. Dergleichen Incongruitäten gereichen uns, die wir an ein streng logisches Verfahren und an Eurhythmie der Gedanken gewohnt sind, zum Anstoss; bei morgenländischen Schriftstellern sind sie aber nicht selten. Man erinnere sich z. B. der Parabel vom Hirten Joh. X, 1 ff. und der davon gemachten Application.

V. 17. וַיַּשְׁלֵךְ אֶת־נַפְשׁוֹ מִנֶּגֶד] und hat sein Leben weggeworfen d. i. geringgeachtet. Gewöhnlicher steht dafür הִשְׁלִיךְ אַחֲרָיו 1 Kön. 14, 9. Jes. 38, 17. Vgl. eine ähnliche Formel 5, 18 und die daselbst angeführten Parallelen.

V. 21. בְּאֵרָה vermuthlich für בְּאֵרָה שֶׁבַע, nach Bersaba, an der Südgrenze des jüdischen Landes. Hinsichtlich der Synonyma נוס und בָּרַח scheint das Erstere den Anfang der Handlung, das sich auf die Flucht begeben, Entweichen, das Letztere die Handlung in ihrer Dauer, das Fliehen, zu bedeuten, obgleich dieser Unterschied an den wenigsten Orten genau beobachtet wurde.

וַיֵּשֶׁב שָׁם מִפְּנֵי אֲבִ'] Eine prägnante Construction: er wohnte dort (sich verborgen haltend) vor seinem Bruder Abimelech. Vulg. ob metum Abim. fratris sui.

V. 21. Aus v. 6 vgl. mit v. 18 muss man schliessen, Abimelech sei zunächst nur über die Stadt Sichem und einige benachbarte Orte, vielleicht Tochterstädte derselben, wie Beth-Millo oder Migdal Sichem (v. 46) und Thebez (v. 51) zum Könige ge-

wählt worden. Hier wird nun auf einmal von einer dreijährigen Regierung desselben über Israel gesprochen, ohne dass wir erfahren, durch welche Mittel sich seine Herrschaft über ihre ursprünglichen Grenzen ausdehnte und sich die Anerkennung auch der übrigen Stämme erworben habe. Wir sind daher genöthigt, diese Lücke in der Geschichte durch Combination auszufüllen. Dass erstlich der Ausdruck „über Israel" nicht etwa irrthümlich sei, so dass der Referent sich nur ungenau ausgedrückt und von einer Herrschaft des Landes gesprochen habe, während er von einer blosen Stadtherrschaft habe sprechen wollen, dies scheint daraus hervorzugehen, dass Abimelech ein Heer zusammen bringen konnte, um das empörte Sichem nebst den benachbarten Orten zu bekriegen. Wo hätte er dieses hergenommen, wenn die Sichemiten seine alleinigen Unterthanen gewesen wären? Warum hätte er ferner, wenn seine Herrschaft nicht eine grössere Ausdehnung gehabt hätte, nicht in Sichem residirt, sondern dasselbe durch einen Statthalter regieren lassen (v. 28 ff.)? Auf der andern Seite scheint aber der Name Israel hier so wenig als in der entsprechenden Formel וַיִּשְׁפֹּט אֶת־יִשְׂרָאֵל 10, 3. 12, 8. 11. 13 in der weitesten Ausdehnung des Worts, in welcher er alle Nachkommen Israels umfasst, genommen werden zu können, so dass sich die Herrschaft Abimelechs auch über den Stamm Juda erstreckt hätte. Von diesem Stamme ist überhaupt in diesen Theilen unseres Buchs, die sich vorzüglich mit der Geschichte Nord-Palästinas beschäftigen, nicht die Rede und Jotham fand ja nach v. 21 gerade innert den Grenzen dieses Stammes einen Zufluchtsort vor seinem Bruder. Wenn wir damit auch nicht geradezu behaupten wollen, dass schon zu dieser Zeit der Name Israel vorzugsweise den nördlichen Stämmen, die

sich denselben seit Salomo ausschliesslich zueigneten, zugekommen sei, so ist doch aus Stellen, wie 7, 8. 23; 8, 22; 9, 55, die sich doch nicht alle aus einer Uebertragung des jüngern Sprachgebrauchs in die frühere Geschichte erklären lassen, so viel gewiss, dass er auch nur in einem partiellen Sinne von einer Mehrzahl von Stämmen gebraucht werden konnte. Nimmt man nun an, dass schon unter Gideon eine aristokratische Centralverwaltung der unter sich verbündeten nordwestlichen und vielleicht auch der transjordanischen Stämme stattfand (s. die Anmk. zu v. 2), so ist ja wol gedenkbar, dass der von dem mächtigsten Stamme, von Ephraim, begünstigte und unterstützte Abimelech, nachdem er in Sichem zum Könige proclamirt worden war und die bisher bestandene Oberbehörde der Familie Gideons durch Meuchelmord aus dem Wege geräumt hatte, sich auch bei den übrigen Stämmen, über welche sich Ephraim ohnehin die Hegemonie anmasste (8, 1), Anerkennung erzwang. Hätten die Sichemiten es nicht auf eine Umgestaltung der Verfassung des ganzen Bundes, sondern blos der Verfassung ihres Stammes abgesehen, so wäre die Ermordung der siebenzig Söhne Jerubbaals nicht allein eine barbarische, sondern zugleich eine ganz zwecklose Handlung gewesen. Es hätte ja genügt, wenn sie sich einfach von dem Bunde losgesagt und den Abimelech zu ihrem Stammoberhaupte unter dem Titel eines Königs eingesetzt hätten. Sichem scheint aber damals Hauptort und politischer Centralpunkt der nördlichen Stämme gewesen zu sein. Als solcher erscheint es wenigstens in der späteren Geschichte. Denn in Sichem war es, wo sich nach Salomos Tode die Reichsstände versammelten, um seinem Nachfolger Rehabeam zu huldigen und zugleich ihre Wünsche für Abänderung des von seinem Vater

eingeführten Regierungssystems vorzutragen. In Sichem schlug Jerobeam, der erste König über das Zehnstämmereich, seine Residenz auf (1 Kön. 12, 1 und 25). Auf dem Berge Garizim, an welchen die Stadt sich anlehnte, errichteten die Nachkommen der Bewohner des ehemaligen Reiches Israel, ihr Nationalheiligthum, und nach Jos. 24, 1 ff. soll schon Josua vor seinem Tode die Stamm- und Familienhäupter zu einer Nationalversammlung nach Sichem berufen haben. Ein so bedeutender Ort musste nothwendig einen gewichtigen politischen Einfluss ausüben und daher seine Königswahl, sei es durch die Macht des Beispiels und der Ueberredung, sei es durch offene Gewalt und Zwang, auch für die übrigen Stämme verbindlich werden.

V. 23. רוּחַ רָעָה] einen bösen Geist — dieser Ausdruck darf nicht mythologisch gefasst werden (eher 1 Sam. 16, 14 ff.), sondern רוּחַ bedeutet die Gesinnung, und mit רָעָה verbunden: eine übelwollende Gesinnung, vgl. רוּחַ קִנְאָה Num. 5, 14 u. a. Von einem persönlichen Wesen, einem bösen Dämon, würde nicht die aller sinnlichen Anschaulichkeit entbehrende Redensart שָׁלַח בֵּין־וּבֵין gebraucht sein.

V. 24. לָבוֹא und לָשׂוּם sind zwei parallele Infinitive, wovon der erstere חֲמַס, der andere, mit veränderter Wortstellung, דָּמָם zum Subjekt hat; das folgende עַל אֲבִימֶלֶךְ und עַל בַּעֲלֵי שְׁכֶם muss auch auf לָבוֹא bezogen werden. Der Infin. לָשׂוּם ist passivisch zu fassen: auf dass gelegt, d. i. von Abimelech getragen, gebüsst würde. Gesen. Lehrgb. §. 211. 2.

V. 25. Sie legten ihm Hinterhalt d. h. die Sichemiten machten durch Strassenraub die Gebirgswege, welche von den nördlichen, dem Abimelech noch gehorchenden Provinzen nach Süden durch ihr Gebiet führten, unsicher und übten so gegen ihn und

seine Unterthanen zwar einen Akt der Feindseligkeit aus, aber mehr auf eine hinterlistige Weise, als so, dass sie es zu einem offenen Bruch mit Abimelech hätten kommen lassen. Sonst würden sie wol damit angefangen haben, seinen Statthalter fortzujagen, der aber ruhig unter ihnen wohnen bleibt. Erst durch die Ankunft des grosssprecherischen Gaal erhielten die Unzufriedenen ein Organ und einen Anführer. Aber selbst dieser Aufwiegler trieb sein Wesen nur im Dunkeln und stand äusserlich mit dem Statthalter in gutem Vernehmen (v. 36). Bei allem Hass, den die Bürger wider Abimelech hegten und bei allem Schaden, den sie ihm hinterlistiger Weise durch Strassenraub zufügten, wagten sie es doch nur, wenn ihre Köpfe vom Wein erhitzt waren, von eigentlicher Empörung zu sprechen und Abimelech, bei Zeiten durch seinen Statthalter unterrichtet, überraschte sie, noch ehe sie hinlänglich gerüstet und der Abfall förmlich eingeleitet war.

אֲשֶׁר־יַעֲבֹר עֲלֵיהֶם] wer an ihnen vorüberging; in dieser Bedeutung findet sich עָבַר עַל auch 1 Kön. 9, 8. 2 Kön. 4, 9.

V. 26. גַּעַל] Ueber die Persönlichkeit dieses Mannes, seine Herkunft und die Ursache seiner Einwanderung in Sichem lässt uns der Erzähler ganz im Dunkeln. Josephus (Alterth. V, 7, 3) nennt ihn *τῶν ἀρχόντων τινά*, und er mag darin nicht Unrecht haben, denn der Zusatz וְאֶחָיו scheint ihn als Familienhäuptling (רֹאשׁ בֵּית־אָבוֹת) zu bezeichnen.

וַיַּעַבְרוּ בִשְׁכֶם] Sonst heisst עָבַר mit בְּ construirt durch etwas hindurchgehen, was aber hier nicht passt, wo der Zusammenhang den Sinn verlangt: sie zogen in Sichem ein. Andere Beispiele dieser Construction sind mir aber nicht bekannt, denn in der von De Wette (theol. Stud. und Krit. 1831. S. 304)

angeführten Stelle Amos 5, 5 ist עָבַר mit dem blosen Akkusativ construirt, und selbst Hiob 33, 28 scheint nicht hieher zu gehören, weil עָבַר dort den Sinn von periit hat. Vielleicht lässt sich die gewöhnliche Bedeutung hindurchziehen durch die Annahme retten, dass Gaal eigentlich nur durch Sichem hindurchreisen wollte, von den Sichemiten aber, die in ihm ihren Mann gefunden zu haben glaubten, zum Bleiben genöthigt wurde.

V. 27. So wie hier die Sichemiten im Tempel ihres Gottes Baal-Berith ein Dankfest für die vollendete Weinlese halten, so feiern die Philister 16, 26 ff. in den Räumen des Tempels ihres Gottes Dagon ein Freudenfest unter Spiel und Tanz.

V. 28. Wer ist Abimelech und wer ist Sichem, dass wir ihm dienen sollten? d. h. steht denn etwa Abimelech durch seine Abstammung so hoch über uns Sichemiten, dass er ein Recht hätte, uns als Knechte zu beherrschen? Das persönliche מִי ist hier bei שְׁכֶם gebraucht, weil weniger die Stadt, als ihre Einwohner darunter gemeint sind; vgl. Genes. 33, 8. Mich. 1, 5.

Ist er nicht ein Sohn Jerubbaals? Jerubbaal scheint hier im Gegensatz mit altadelichen Geschlechtern als ein homo novus, der sich erst durch seine Waffenthaten einen Namen erworben hat, bezeichnet zu werden. Auf keinen Fall ist mit mehreren Auslegern daran zu denken, dass die Sichemiten als eifrige Verehrer des Baal, dadurch, dass sie den Gideon bei seinem Beinamen Jerubbaal nennen, denselben als einen Feind ihres Idols, dessen Altar und Dienst er zerstört habe, darstellen und besonders in dieser Beziehung ein gehässiges Licht auf ihn werfen wollten. Gideon wird in diesem ganzen Kapitel nur unter diesem Namen genannt (v. 1, 2, 5, 16 u.

s. w.), und überdies liesse sich noch die Frage aufwerfen, ob der Verfasser unseres Kapitels, das sichtbar in einem mehr historischen Style geschrieben ist, als das sechste, um die in diesem letzteren berichtete angebliche Ursache jenes dem Gideon ertheilten Beinamens wusste. Denn wahrscheinlich führte Gideon den Namen יְרֻבַּעַל, dessen Zusammensetzung an die von יִשְׂרָאֵל erinnert, aus einem ganz anderen Grunde, als uns der theokratische Verfasser von K. VI will glauben machen. Der Tempel des Baal-Berith ist schwerlich erst seit Gideon erbaut worden, sondern der Cultus dieser Gottheit dürfte auch bei Lebzeiten dieses Helden unter dem Volke bestanden haben. Es war aber natürlich, dass der spätere, theokratische Erzähler die von Gideon erfochtenen Siege nicht auf Rechnung des Baal kommen lassen wollte und daher den Baalskämpfer in einen Bekämpfer des Baal und theokratischen Heros umwandelte.

וּזְבֻל פְּקִידוֹ] Um den Statthalter Abimelechs als einen Menschen zu bezeichnen, dessen Befehlen zu gehorchen man sich schämen sollte, genügt es dem Gaal, ihn nur zu nennen: „Wer ist denn sein Statthalter? Ist es nicht jener uns allen hinreichend bekannte Sebul? Und ein solcher Mensch soll uns an Königs Statt befehlen?

עִבְדוּ אֶת־אַנְשֵׁי חֲמוֹר אֲבִי שְׁכֶם] Nach dem Vorgange des R. Sal. Jarchi erklären die meisten neueren Ausleger diese dunkeln Worte folgenderweise: „Wenn ihr einmal dienen wollt, so dient doch lieber den Männern Chamors, des Vaters des Sichem." Unter den Männern Chamors versteht man einheimische, altadeliche Geschlechter, die ihren Stammbaum bis auf den alten, canaanitischen Fürsten Chamor zurückführten, welcher Genes. 34, 2 נְשִׂיא הָאָרֶץ genannt wird. Freilich möchten zu der Zeit kaum mehr direkte

Nachkommen dieses nicht-israelitischen Landesherrn übrig gewesen sein, aber Gaal spreche ja auch nur in der Trunkenheit!! So Michaelis und Dathe.— Lassen wir auch diesen merkwürdigen Entschuldigungsgrund auf sich beruhen, so spricht gegen jene Erklärung hauptsächlich noch Folgendes: 1) müsste im folgenden Satze nicht das Subjekt in אֲנַחְנוּ nachdrücklich hervorgehoben werden, sondern das Objekt, welches den Gegensatz zu אַנְשֵׁי חֲמוֹר enthalten würde (warum sollen wir gerade ihm dienen? lieber dienet den Nachkommen Chamors, wenn ihr einmal dienen wollt). — 2) Dann fällt die zweite Person in עִבְדוּ auf, während vorher und nachher Gaal sich den Sichemiten nicht gegenüberstellt, sondern in der ersten Person, נַעַבְדֶנּוּ, mit einschliesst.— Mit Uebergehung anderer, noch unbefriedigenderer Deutungen wollen wir sogleich unsere eigene Ansicht von dieser schwierigen Stelle entwickeln. Mit dem ehrenvollen Prädikate Männer Chamors scheint Gaal die Bürger von Sichem selbst zu bezeichnen. Die Verbindung אַנְשֵׁי חֲמוֹר ist wie die von אַנְשֵׁי יִשְׂרָאֵל, א' יְהוּדָה u. a. m., Umschreibung des gentile Chamoriten. Als Vater des Sichem (אֲבִי שְׁכֶם) war Chamor Stammvater der Sichemiten, denen Gaal hier, im Gegensatze mit dem Sohne Jerubbaals, einen uralten und erlauchten Ursprung zuschreiben will, ohne sich weiter darum zu kümmern, dass Sichem mit der Zeit seine Bewohner gewechselt habe und dass die jetzige israelitische Bürgerschaft mit der Chivvitischen aus der Patriarchenzeit in keiner verwandschaftlichen Berührung stehe. Vielleicht war aber, wie in andern Orten, die alte heidnische Einwohnerschaft von Sichem mit den neuen Ankömmlingen in ein Ganzes verschmolzen, in welchem Falle die Prahlerei mit dem alten königlichen Stammvater und Gründer des Gemeinwe-

sens der Stadt doch nicht ganz von aller geschichtlichen Wahrheit entblösst wäre. So wie nun die vorausgehende Frage מִי־אֲבִימֶלֶךְ in dem verächtlichen הֲלֹא בֶן־יְרֻבַּעַל ihre Antwort erhält, so die andere וּמִי־שְׁכֶם in dem stolzen אַנְשֵׁי חֲמוֹר אֲבִי שְׁכֶם. Schwieriger ist nun aber die Ausmittelung des in dem Imperativ עִבְדוּ angeredeten Subjekts. Indessen setzt die folgende Frage: warum sollen wir ihm dienen? in welcher das Subjekt durch das eigens gesetzte Personalpronomen stark hervorgehoben wird, von selbst den Gegensatz voraus: warum nicht vielmehr er uns? Dies einmal festgestellt, kann nicht mehr zweifelhaft sein, dass Gaal sich mit dem Imperativ עִבְדוּ in einer lebhaften Apostrophe an die beiden vorher genannten, wirklichen Beherrscher Sichems, an Abimelech und seinen Stellvertreter Sebul wendet. Dass eine solche unerwartete Wendung hart sei, kann nicht geläugnet werden und, wenn irgend eine äussere, kritische Autorität zusagte, würde die 3te Person Futuri יַעַבְדוּ vorzuziehen sein. Indessen werden wir eine ähnliche Apostrophe gleich im folgenden Verse antreffen und der logische Zusammenhang, der einzig durch jene Annahme in unsern Vers kommt, scheint mir ein hinreichender Grund, um die Bedenklichkeit wegen der Härte des Ausdrucks fallen zu lassen.

V. 29. וַיֹּאמֶר kann nicht wol impersonal gefasst werden, da ja gleich darauf der Statthalter Sebul ausdrücklich als derjenige bezeichnet wird, welcher dem Abimelech die erste Nachricht von den Umtrieben Gaals gegeben habe. Richtig erklärt dagegen schon D. Kimchi die Worte als herausfordernde Apostrophe Gaals an den abwesenden Abimelech.

רַבֶּה anomale Form für רַבֵּה, wie einige Handschriften auch wirklich lesen, s. Ewald. Kr. Gr. S. 425.

V. 31. בְּתָרְמָה] תָּרְמָה ist ein Hapax legomenon, welches

aber nach seiner Stammverwandschaft mit תַּרְמִית und מִרְמָה, Betrug, Täuschung heissen müsste, ein Begriff, der in diesem Zusammenhange unpassend ist. Denn die Worte könnten dann keinen andern Sinn haben, als: Sebul habe dem Abimelech eine täuschende, also irrige Nachricht zukommen lassen. Der Chaldäer und die LXX geben das Wort durch heimlich, was allerdings einen guten Sinn giebt, aber etymologisch allenfalls nur so gerechtfertigt werden kann, dass man תָּרְמָה in der allgemeineren Bedeutung von List nimmt, und dann die List, welche Sebul gebrauchte, darein setzt, dass er Mittel fand, die Boten an Abimelech abzuschicken ohne dass die Sichemiten etwas davon merkten, also heimlich. Dies scheint aber gezwungen. Andere nahmen daher תָּרְמָה als Ortsnamen und glaubten, es sei derselbe Ort gemeint, der v. 41 אֲרוּמָה heisst, eine Ansicht, die D. Kimchi als die seines Vaters anführt und welcher auch Reland (Pal. S. p. 585) beizupflichten scheint. In diesem Fall muss die Construction so aufgelöst werden: er schickte Boten an Abimelech, der sich in Thorma befand. Möglicherweise könnte תרמה aus ארמה verschrieben sein, da ohnehin die Form תָּרְמָה ausser aller Analogie ist, vgl. Ewald Sch. Gr. §. 227.

צָרִים] Der Form nach von צוּר, entlehnt aber die Bedeutung von צָרַר, feindselig machen, aufwiegeln, vgl. Jes. 29, 3. Exod. 23, 22. Ewald §. 428.

V. 33. כַּאֲשֶׁר תִּמְצָא יָדֶךָ] Dieselbe Redeweise kommt noch 1 Sam. 10, 7. 25, 8 und überall in dem Sinne nach Belieben, wie es einem gutdünkt vor. Sie wurde ursprünglich wol nur mit Verbis des Nehmens verbunden und von dem gebraucht, dem gestattet wird, aus einem Vorrath von Gegenständen zu nehmen, was ihm unter die Hand kommt, also

nach Gutdünken. Die deutsche Formel nach Befinden, womit man zuweilen die hebräische übersetzt, um eine scheinbare Analogie mit מָצָא (finden) zu gewinnen, hat einen verschiedenen Sinn.

V. 37. טַבּוּר הָאָרֶץ] Ich sehe keine hinreichende Gründe, die Autorität der LXX und Vulg., welche beide diese Worte durch Nabel des Landes übersetzten, zu verlassen. Das Befremdliche des bildlichen Ausdruckes mitten in der tiefsten Prosa verschwindet, wenn man ihn als Eigenname der höchsten Anhöhe unter den die Stadt umgebenden Bergen auffasst. Man beruft sich zwar auf den vorhergehenden Vers, wo dieselbe Localität unter den רָאשֵׁי הֶהָרִים gemeint sei, wornach טַבּוּר הָאָרֶץ auch nur schlechtweg die Höhe des Landes oder die Berge bezeichne, aber offenbar mit Unrecht. Denn nach v. 34 hatte Abimelech sein Heer in vier Schlachthaufen getheilt. Gaal sieht nun zuerst zwei Haufen מֵרָאשֵׁי הֶהָרִים kommen, lässt sich aber von Sebul, der ihn zum Besten hat, einreden, er sehe den Schatten der Berge für Leute an. Nun aber erblickt er einen dritten Haufen מֵעִם טַבּוּר הָאָרֶץ und bald darauf den vierten מִדֶּרֶךְ אֵלוֹן מְעוֹנְנִים herkommen, so dass er mit steigender Ueberraschung die gesammten feindlichen Streitkräfte nach und nach zu Gesichte bekömmt. Auch Ezech. 38, 12, die einzige Stelle, wo noch der Ausdruck טַבּוּר הָאָרֶץ und zwar dort vom ganzen Lande Judäa vorkommt, passt die Uebersetzung umbilicus terrarum besser, als die von Höhe des Landes, welches letztere ich nicht damit vertheidigen möchte, dass Ezechiel auch sonst das Land die Berge Israels nenne; Judäa wird dort nach einer, auch Ez. 5, 5 angedeuteten, Vorstellung im Mittelpunkt der Erde gedacht. Vgl. die entsprechenden Ausdrücke umbilicus Siciliae bei Cicero Verr. IV,

106. c. 48 und **umbilicus Graeciae** bei Liv. XXXV, 18. Hinsichtlich der Etymologie des Wortes hält **Gesenius** in der neuesten lateinischen Ausgabe seines W. B. die Radix טָבַר für sinnverwandt mit צָבַר, **aufhäufen**, was aber mehr auf den Begriff einer **künstlich gemachten Anhöhe** zu führen scheint. Von טַבּוּר hat sehr wahrscheinlich der Berg *Ἀταβύριον* auf der früher von Phöniziern bewohnten Insel Rhodus seinen Namen, von welchem wiederum Zeus den Beinamen *Ἀταβύριος* erhielt; Name und Cultus dieser Gottheit wurden später von den Rhodiern nach Sicilien verpflanzt, s. **Meursii** Rhod. c. VIII. Polyb. IX, 27.

V. 40. וַיִּרְדְּפֵהוּ-וַיָּנָס] Entweder findet hier ein höchst auffallendes Hysteronproteron Statt, oder רָדַף ist, wie Levit. 26, 36, in der Bedeutung **in die Flucht schlagen** zu nehmen.

V. 41. Die unklare und lückenhafte Darstellung des Erzählers gestattet keine deutliche Einsicht in den Hergang und wahren Zusammenhang dieser Begebenheiten und veranlasst mancherlei Fragen, die man entweder gar nicht oder nur hypothetisch beantworten kann. So muss in dieser ganzen Geschichte befremden, dass der Statthalter Abimelechs unangefochten in Sichem bleibt, während doch die Stadt sich vom Gehorsam gegen seinen Herrn lossagt und sogar wider ihn zu Felde zieht. Wir haben zwar darauf schon oben zu v. 25 geantwortet, es sei die Verschwörung nicht gleich zum offenen Ausbruch gekommen, sondern sei anfangs nur heimlich betrieben und die Autorität des Statthalters öffentlich noch respektirt worden. Sebul, der aus Mangel an Streitkräften zu schwach gewesen sein muss, um gleich mit Nachdruck einzuschreiten, ruft unterdessen den König mit seinem Heere heimlich herbei, damit er den Sichemiten durch

Ueberraschung zuvorkomme. Abimelech erscheint und Gaal, der nun früher, als er geglaubt hatte, sich gezwungen sieht, seine grosssprecherischen Reden durch die That zu bewähren, zieht ihm entgegen, wird aber geschlagen und nach der Stadt zurückgetrieben. Aber wie kommt es nun, dass auch jetzt noch Sebul nicht allein ungestört in der Stadt bleibt, sondern sogar im Stande ist, den Gaal mit seinen Leuten aus derselben fortzutreiben? Es scheint, dass nach dem unglücklichen Ausgang des Gefechtes die Sichemiten dem Prahler abhold wurden und, um den begangenen Fehler gut zu machen und den König sich wo möglich wieder zu versöhnen, zur Vertreibung Gaals und seines Anhanges hülfreiche Hand boten. Sie glauben sich nunmehr vor der Rache Abimelechs sicher, zumal dieser zum Scheine sich wieder entfernt hatte, und wagen sich des folgenden Tages aus der Stadt, um ihren Landarbeiten obzuliegen. Allein Abimelech will die abtrünnige Stadt züchtigen, überfällt unversehens die sorglos auf dem Felde Zerstreuten und giebt sie und ihre Stadt schonungslos dem Verderben Preis.

V. 44. וְהָֽרָאשִׁים אֲשֶׁר עִמּוֹ] Abimelech hatte seine Leute in drei Haufen getheilt; zwei davon überfielen die in der Umgegend zerstreuten Sichemiten, so dass blos noch **ein** Haufe übrig blieb, mit welchem Abimelech das Thor besetzte, um den auf dem Felde Zerstreuten den Rückzug abzuschneiden und zu verhindern, dass ihnen aus der Stadt Jemand zu Hülfe komme. Bei diesen aus dem Zusammenhange klaren Verhältnissen macht nun der Plural. רָאשִׁים Schwierigkeit, für welchen der Singular ראשׁ durchaus nothwendig scheint. Josephus (Alterth. V, 7, 4) erzählt den Hergang so, als hätte er wirklich in unserer Stelle den Singular gelesen, den daher Michaelis ohne weiteres

in den Text setzen wollte, zumal auch die Vulg. zustimme. Indessen müssen die LXX schon den Plural. vorgefunden haben, denn sie suchten sich damit zu helfen, dass sie רָאשִׁים von den Heerführern verstanden; sie übersetzen nämlich: *καὶ Ἀβιμέλεχ καὶ οἱ ἀρχηγοὶ οἱ μετ᾽ αὐτοῦ*, und in diesem Sinne nahm das Wort auch D. Kimchi, was aber offenbar unrichtig ist. Neuerlich hat Maurer die masoreth. Lesart in Schutz genommen, aber, wie mich dünkt, mit wenig Erfolg. Seine Worte sind: *Scriptor hoc vult: Abimelechus et agmina, quae cum eo erant, (uno agmine) invaserunt et obsederunt portam urbis, duo* reliqua *agmina grassata sunt etc.* Man vgl. Clericus zu unserer Stelle, der im Wesentlichen schon dieselbe Erklärung gab. Demnach müssten die beiden Verba פָּשְׁטוּ und וַיַּעַמְדוּ in einem partiellen Sinne genommen werden, was mir eine Unmöglichkeit scheint. Sollte nicht vielleicht eher וְהָרָאשִׁים ein alter Schreibfehler für וְהָאֲנָשִׁים sein?

V. 45. Die Sitte, zerstörte Städte mit Salz zu bestreuen, ist symbolisch und soll anzeigen, die Stelle, wo früher die Stadt stand, solle in Zukunft eben so unbebaut und wüste bleiben, wie ein mit Salz geschwängerter Boden. Diesen letzteren nannten die Hebräer מְלֵחָה, Salzerde, und dasselbe Wort bedeutet *Wüste* Hiob 39, 6. Ps. 107, 34. Vgl. Plin. H. N. 31, 7. Virg. Georg. 2, 238: *Salsa tellus — frugibus infelix.* S. überhaupt Bochart, Opp. I. p. 872. Rosenmüller A. u. N. Morgenl. Th. II. S. 318.

V. 46. Der Thurm von Sichem ist wahrscheinlich nicht verschieden von בֵּית מִלּוֹא v. 6 und 20, welches mit Sichem gemeinschaftlich die Königswahl betrieben und nun vermuthlich auch in der Empörung gemeine Sache mit den Sichemiten gemacht hatte.

Warum aber hier der Name verschieden angegeben wird, ist eben so wenig klar, als warum der בַּעַל בְּרִית (v. 4) nun auf einmal אֵל בְּרִית heisst; denn um anzunehmen, dass diese letztere Hälfte des Kapitels einem verschiedenen Verfasser angehöre, ist die Erzählung zu zusammenhängend. Es scheint übrigens aus diesem Verse hervorzugehen, dass der Tempel des Baal Berith nicht in der Stadt selbst war, sondern in einem andern Orte.

צְרִיחַ] Die Bedeutung dieses nur noch 1 Sam. 13, 6 vorkommenden Wortes ist nicht sicher. Gewöhnlich wird es nach dem Vorgange D. Kimchis und mit Zuziehung des arab. צַרְחוֹן für ein hohes, von ferne sichtbares Gebäude, für einen thurmartigen Pallast erklärt. Allein für's Erste findet diese Bedeutung auf keinen Fall eine Anwendung auf die Stelle 1 Sam. 13, 6, wo die צְרִחִים zu Schlupfwinkeln dienen, in die man sich vor dem Feinde versteckt (וַיִּתְחַבְּאוּ), daher sich Gesenius im W. B. genöthigt sieht, hier das Wort in Ruinen und verfallene Thürme umzudeuten. Auch haben es in dieser Stelle die meisten alten Uebersetzer, LXX, Chald., Vulg., Syr., durch Gruben oder Höhlen übersetzt, was dem Zusammenhange entspricht und in dem Arabischen צרח, graben, ebenfalls eine etymologische Stütze findet. Bei unserer Stelle führt R. Salomo Jarchi, der übrigens צְרִיחַ für ein Verhau von Bäumen oder für Pallisaden erklärt, die Meinung anderer jüdischer Gelehrten an, die darunter voûtes oder unterirdische Gewölbe verstünden. Das Eine ist zwar so unwahrscheinlich, wie das Andere, aber die letztere Deutung schliesst sich doch zunächst an die von Höhlen oder Gruben an, welche die alten Uebersetzer 1 Sam. a. a. O. ausdrücken und die sich auch in unserem Kapitel v. 49

bei einem ungenannten griechischen Uebersetzer in den Hexapl., der צְרִיחַ durch ἄντρον wiedergibt, findet. Was nun zunächst unsere Stelle betrifft, so reichen wir auch da mit der Deutung Thurm keineswegs aus. Da nämlich צְרִיחַ mit בֵּית אֵל בְּרִית im Genitivverhältnisse steht, so müsste man sich darunter einen thurmartigen Tempel denken, dergleichen die Hebräer so wenig kannten, dass Faber (Archäol. d. Hebr. S. 206), um diese Deutung zu rechtfertigen, sich sogar in China nach Beispielen umsehen musste. Ferner wurde der Schriftsteller, wenn hier von einem Thurme oder thurmartigen Gebäude die Rede wäre, von denen, die sich auf ihn flüchteten, wol nicht וַיָּבֹאוּ אֶל, sondern eher wie v. 51 וַיַּעֲלוּ עַל gesagt haben, und dann zündet man einem einen Thurm nicht über dem Kopfe an (v. 49 וַיַּצִּיתוּ עֲלֵיהֶם אֶת הַצְּרִיחַ), wie ein Haus, unter dessen Dach man sich zurückgezogen hat (vgl. dagegen 12, 1 בֵּיתְךָ נִשְׂרֹף עָלֶיךָ בָּאֵשׁ). Endlich sieht man nicht, dass die Leute sich etwa mit der Absicht, sich zu vertheidigen, dahin begaben, wovon doch gewiss irgend eine Anzeige wäre, wenn ihr Zufluchtsort ein Thurm oder eine Veste gewesen wäre. Mit Recht scheinen mir dagegen De Dieu, im Commentar zu unserer Stelle, und Michaelis, in den Supplementen S. 2150, auf den häufigen Gebrauch des Wortes צריח in der äthiopischen Bibelübersetzung aufmerksam gemacht zu haben. Nur hat sonderbarerweise De Dieu unter den verschiedenen Bedeutungen, in welchen das Wort gebraucht wird, gerade die unpassendste ausgewählt, nämlich die von coenaculum oder conclave in editiore domus parte, in welcher es Marc. 14, 14 dem griechischen ἀνώγεον entspricht, und will diese Bedeutung sogar auch für die andere Stelle 1 B. Sam. 13, 6 geltend machen. Richtiger verweist Michae-

lis auf den Gebrauch des Wortes für den Begriff Tempel, besonders für das innerste Heiligthum eines Tempels, locus augustior et sacratior domus, penetrale templi, geht dann aber wieder ohne Noth von der Bedeutung ab, weil es ihm angemessener scheint, in unserer Stelle unter צְרִיחַ den offenen Hofraum in der Mitte des Tempels (fanum subdiale in medio templi) zu verstehen. Dass nicht der Tempel selbst, sondern ein besonderer Theil desselben unter צְרִיחַ gemeint sein müsse, sieht man aus der Verbindung mit בֵּית. Nun steht das äthiopische צרח in der Regel von den inneren oder hinteren Theilen eines Orts, so Luk. 12, 3 von den inneren Gemächern des Hauses (ταμεῖα), Hoh. Lied 1, 3 (4), wo im griechischen Text ebenfalls ταμεῖον, im hebräischen חֶדֶר steht, Ps. 18, 5 (19, 6) für παστός (חֻפָּה) Brautgemach; besonders aber wird es für ναός gesetzt, wenn dies Wort, im Gegensatz mit τὸ ἱερὸν, das eigentliche Tempelhaus, den heiligen Wohnsitz der Gottheit, bezeichnet, z. B. Ps. 5, 8. 10, 4. 78, 1 (für ναὸς ὁ ἱερός, הֵיכַל קָדְשׁוֹ), Ephes. 2, 21. Apokal. 21, 22. — So glaube ich nun, dass auch in unserer Stelle unter צְרִיחַ בֵּית אֵל בְּרִית der geweihte, innere Raum des Tempels des Baal-Berith zu verstehen sei, in welchen sich die Männer und Weiber von Migdal-Sichem als in ein Asyl flüchteten, durch dessen Heiligkeit sie vergebens vor der Wuth des Siegers geschützt zu sein hofften. Dass nach v. 49 tausend Menschen in diesem Gebäude eine Zuflucht fanden, ist weniger befremdlich, als was 16, 27 vom Dach des Dagontempels, welches allein dreitausend Menschen gefasst haben soll, erzählt wird. Dass אֵל בְּרִית mit בַּעַל בְּרִית v. 4 identisch sei, leidet keinen Zweifel. Eine Spur des Gebrauchs von

אֵל neben בַּעַל bei den Syrern enthält noch der offenbar syrische Name טָבְאַל Jesaj. 7, 6, vgl. Hitzig z. d. St.

V. 48. Ueber den Berg Zalmon, den man wider alle Wahrscheinlichkeit auch Ps. 68, 15 wiederfinden wollte, vgl. Rosenmüller Alterth. II, 1, S. 114.

אֶת הַקַּרְדֻּמּוֹת] So wie hier, scheint auch Ps. 74, 5 der Plural קַרְדֻּמּוֹת Singularbedeutung zu haben; vielleicht dass das Wort ursprünglich bipennis bedeutete, und die Dualendung, wie in שְׂפָתוֹת, in die feminine überging, s. Ewald Schulgr. §. 265.

שׂוֹכַת עֵצִים] Die Bedeutung Zweig, welche man dem Worte שׂוֹכָה gibt, stützt sich zwar auf den Sprachgebrauch der Dialekte, namentlich des Chaldäischen und Syrischen, auf die Autorität der Versionen und die einstimmigen Angaben der hebräischen Ausleger; nicht ohne Grund hat aber das meist richtige exegetische Gefühl von Clericus sich bei dieser Deutung nicht beruhigen können, und wünschte dem Worte lieber den Sinn von fasciculus beizulegen, der ihm sich besser zu dem folgenden Plural עֵצִים und überhaupt für die hier erzählten Umstände zu schicken scheint; auch übersetzt die LXX in der Complut. Aldina und Alex. das Wort durch φορτίον und Josephus (Alterth. V, 7, 4) hat dafür φακέλλους ὕλης ξηρᾶς, Bündel dürren Reisigs. Die noch fehlende etymologische Begründung würden die verwandten Formen שׂוּךְ, שָׂבַךְ, סָבַךְ, welche sämmtlich die Grundbedeutung flechten haben, geben, woher שׂוֹךְ, wie das chaldäische שׂךְ, complexus heissen könnte. Ich meinerseits fühle mich nun sehr geneigt, dieser Erklärung den Vorzug zu geben. Denn wäre von einem einzelnen Baumaste die Rede, so würde sicher bei שׂוֹכָה der Singular עֵץ stehen, da von Wörtern physischer Bedeutung der Plural in der Regel nicht in einem generellen Sinne zu stehen pflegt, ausser in dem seltenen

Falle, von dem unten 10, 7 angeblich ein Beispiel vor kommt. Der Plural עֵצִים aber, wenn er nicht eine Mehrzahl von Bäumen bezeichnet, wird nun gerade herrschend von einzelnen Hölzern, z. B. eine Scheiterhaufens, gebraucht und stünde sonach hier passend zur Bezeichnung eines Reisbündels. Indessen lässt sich die gewöhnliche durch äussere Autoritäten so vielfach unterstützte Deutung von שׂוֹכָה beibehalten wenn man das Wort in collectivem Sinne für Zweige nimmt, wiewol auch so der Plural עֵצִים nicht ganz an seinem Platze scheint.

מָה רְאִיתֶם עָשִׂיתִי] Eine Inversion für: ich habe gethan, was ihr gesehn habt; für den relativen Gebrauch von מָה vgl. Num. 23, 3.

V. 49. שׂוֹכֹה] Warum die Punktatoren die Endung lieber für das Suffixum ansahen, statt für die Feminalendung, während doch im vorigen Verse die Form שׂוֹכַת vorkam, ist nicht abzusehen.

וַיָּשִׂימוּ עַל הַצְּרִיחַ] Wenn עַל hier nicht gegen bedeutet (Ezech. 4, 2), so ist die Construction von שׂוּם mit עַל ein neuer Beweis, dass צְרִיחַ kein hohes Gebäude, einen Thurm oder etwas Aehnliches bedeuten könne.

V. 50. תֵּבֵץ] Diese Stadt, welche Eusebius dreizehn römische Meilen von Sichem gegen Skythopolis, also in Nordosten von letzterer Stadt, setzte, scheint am Aufstande der Sichemiten Theil genommen zu haben; Rosenmüller bibl. Alterth. II. 1, S. 129.

V. 51. וְכֹל בַּעֲלֵי] und überhaupt alle Einwohner der Stadt. Die LXX unrichtig: *πάντες οἱ ἡγούμενοι τῆς πόλεως*, vgl. dagegen Gesenius im Thesaur. Fasc. I. p. 224.

וַיִּסְגְּרוּ בַּעֲדָם] sie schlossen sich ein, s. zu 3, 23.

V. 53. רֶכֶב] Der Läufer, d. i. der obere bewegliche Theil einer Handmühle. Eine Abbildung der noch jetzt in Aegypten gebräuchlichen Handmühlen

giebt Niebuhr, Reise n. Arab. Th. I. Tab. XVII. Fig. A.

וַתָּרִץ] Hiph. von רָצַץ zum Unterschiede von וַתָּרֶץ, Fut. Hiph. von רוּץ, mit Chirek punktirt, s. Ewald Schulgr. §. 421, S. 195.

Als Parallele zu der Todesart des Abimelech führt Grotius den epirot. König Pyrrhus II. an, der bei der Belagerung von Argos durch einen von Weibesband geschleuderten Dachziegel den Untergang fand (Pausan. 1, 13), und hinsichtlich des Schimpfes durch ein Weib den Tod erlitten zu haben, erinnert derselbe an Seneca Herc. Oet. 1176:

O turpe fatum! femina Herculeae necis
Auctor feretur.

Vgl. Sophocles Trachin. 1062.

γυνὴ δὲ, θῆλυς οὖσα, κοὐκ ἀνδρὸς φύσιν,
μόνη με δή καθεῖλε φασγάνου δίχα.

Zehntes Kapitel.

Nachdem die beiden auf Abimelech folgenden Richter, Thola aus dem Stamme Issaschar und Jair aus Gilead, fast nur dem Namen nach erwähnt worden sind, wird die ausführlichere Erzählung von der Befreiung des Landes von den Ammonitern durch den Gileaditen Jephtha auf eine ähnliche Weise eingeleitet, wie die Geschichte Gideons (6, 1—11), indem nämlich zuerst berichtet wird, wie das Volk aufs Neue in Götzendienst versunken sei und dadurch die göttliche Bestrafung sich zugezogen habe. Diese bestand diesmal in harten Bedrückungen, welche die Ammoniter über die Bewohner der Ostjordangegend ausübten und von da sich bereits auch über den Jordan zu den westlichen Stämmen auszubreiten anfingen, v. 6—10. Das Geschrei des Volkes um Hülfe erwiedert Jehova v. 11—16 mit ähnlichen Vorwürfen, wie schon 2, 1—5; 6, 7—10 vorkamen. Wir haben bereits bei diesen Stellen bemerkt, wie dies Beides, die Motivirung einer neuen Bedrückung durch die wiederholte Untreue des Volks gegen seinen Schutzgott, so wie die Herleitung der darauf erfolgten Rettung aus der durch eine göttliche Strafrede erweckten Reue und Umkehr zu Jehova, zu dem religiösen Pragmatismus des Buchs gehören, wie derselbe von dem Verfasser selbst im zweiten Kapitel auseinandergesetzt worden ist. Die mit dem folgenden Kapitel neu anhebende Erzählung von Jephtha wird nun noch durch die in den beiden Schlussversen berichtete Verlegenheit der Gileaditen, einen Anführer im Krieg gegen die Ammoniter zu finden, vorbereitet.

V. 1. לְהוֹשִׁיעַ] Wer die Feinde gewesen sind, von welchen Thola das Land befreite, sagt der Verfasser

nicht. Vielleicht waren seine Urkunden über diese Periode mangelhaft, oder er gebraucht den Ausdruck הוֹשִׁיעַ nur nach der ihm eigenen Ansicht von dem Zweck des Richteramts (2, 16). Genoss das Land unter Tholas und Jairs Regierung eines dauernden, äusseren Friedens, so dass Beide nur die friedlichen Functionen des Rechtsprechens auszuüben hatten, so erklärt sich von selbst, warum der Erzähler von ihnen wenig mehr zu berichten weiss, als die Anzahl ihrer Regierungsjahre.

תּוֹלָע בֶּן־פּוּאָה] Dieselben Namen kommen Genes. 46, 13 als Namen der Söhne des Stammvaters Issaschar selbst vor; möglich also, dass der Richter Thola in direkter Linie von Issaschar, dem Stammfürsten, abstammte.

בֶּן־דּוֹדוֹ] Die LXX nahmen diesen Namen fälschlich in appellativem Sinne: *υἱὸς πατραδέλφου αὐτοῦ*; der Name דּוֹדוֹ kommt als Eigenname noch einmal 2 Sam. 23, 9 im Keri vor, wo das Chethib דּוֹדַי liest.

בְּשָׁמִיר] Eine andere Stadt dieses Namens kommt im Verzeichniss der Städte des Stammes Juda vor, Jos. 15, 48, von welcher die unsrige durch den Zusatz im Gebirg Ephraim unterschieden wird. Das Gebirg Ephraim, welches im Süden der Ebene Esdrelon seinen Anfang nahm, mag seinem nordöstlichen Theile nach noch dem Stamme Issaschar, der an dieser Seite an Ephraim grenzte, angehört und, so wie in den Stämmen Manasse und Benjamin, so auch in Issaschar von dem Hauptstamme, den es durchzog, den Namen Gebirg Ephraim geführt haben. So erklärt sich am leichtesten, wie Thola, ein Issascharite, seine Residenz in einer Stadt im Gebirg Ephraim haben konnte; wenigstens lesen wir sonst von keinem Richter, der ausser den Grenzen seines Stammes und anderswo, als in seiner Vaterstadt, residirt hätte.

V. 4. Das Reiten auf Eseln ist hier Zeichen des vornehmen Standes, vielleicht der Herrscherwürde. Denn der Verfasser wollte schwerlich nur soviel sagen: Jair hatte dreissig Söhne, die alle vornehmen Standes waren! Vgl. übrigens 12, 14 und und die Anm. zu 5, 10.

עֲיָרִים] Statt des gewöhnlichen Plurals von עִיר (עָרִים) ist hier der Paronomasie mit dem vorhergehenden עֲיָרִים, Esel, wegen die seltene, obwol der Analogie nicht widerstrebende, Form עֲיָרִים gewählt worden; vgl. חוֹחַ, חוֹחִים und חֲוָחִים, שׁוֹר, שְׁוָרִים, Gesenius Lehrgb. S. 859.

חַוֹּת יָאִיר] Die Bedeutung von חַוֹּת, Nomadendörfer, ist sicherer, als die Etymologie des Worts, welches man gewöhnlich vom arabischen חוי (חוה), sammeln, zusammenziehen, dann in der Conj. V sich im Kreise winden, rund sein ableitet, weil die Nomaden ihre Zeltdörfer in einem Kreise aufzuschlagen pflegen; dafür hat neuerlich Gesenius das arabische חַוָּן, Familie, Stamm, dann metonymisch von den Zelten oder Dörfern eines Stammes, zum Grunde gelegt, wie umgekehrt אֹהֶל, Zelt, für Zeltbewohner, Familie gesetzt werde. Der letztere Sprachgebrauch hat eine Analogie an בַּיִת, Haus, Familie; ob sich aber für die von Gesenius angenommene Metonymie auch Beispiele auffinden lassen, möchte ich bezweifeln. Diese ursprünglichen Nomadenlager scheinen in späterer Zeit in feste Städte umgewandelt worden zu sein; denn dass sie hier den Namen עֲיָרִים, Städte, nicht etwa blos dem Wortspiele zu Liebe führen, erhellt aus den übrigen Stellen, wo ihrer Erwähnung geschieht, Num. 32, 41. Deuter. 3, 14; Jos. 13, 30; 1 Kön. 4, 13; 1 Chron. 2, 22. Die Vergleichung dieser Stellen unter sich und mit der unsrigen verwickelt uns nun aber in ganz

besondere Schwierigkeiten, die wir nicht umhin können, hier mit einigen Worten zu berühren. Nicht nur in Ansehung der geographischen Lage jener Jairsdörfer nämlich, sondern auch in Beziehung auf ihre Anzahl und die Person, von welcher sie ihren Namen erhalten haben sollen, bilden jene Stellen Widersprüche, deren befriedigende Lösung wol schwerlich gelingen wird. Was 1) die geographische Lage anbelangt, so setzt unsere Stelle in Uebereinstimmung mit Num. 32, 40. 41; 1 Kön. 4, 13 und 1 Chron. 2, 22, die Jairsdörfer nach Gilead, welches dem Stamm Manasse als Erbtheil zufiel. Dagegen nach Deut. 3, 14 vgl. mit v. 4 erobert Jair den Distrikt Argob (חֶבֶל אַרְגֹּב) der einen Theil von Basan, dem alten Königreiche des Og ausmachte, und benennt die sechzig Städte desselben nach seinem Namen. Den Distrikt Argob erklärt der chaldäische Paraphrast für die spätere Provinz Trachonitis, was sehr annehmbar ist, da Deut. 3, 14 dieser Distrikt als Grenznachbar der Syrer im Nordosten der Transjordangegend erscheint und die Etymologie von אַרְגֹּב = רֶגֶב, Steinhaufen, ganz vorzüglich zu der Beschaffenheit des Bodens jener Gegend passt, von welcher auch der griechische Name *τραχωνῖτις*, die steinigte und der heutige arabische Ledscha (Burkhardts Reise Th. I. S. 195 ff. vgl. mit S. 16) seinen Ursprung hat. Als einen Theil von Basan ausmachend und in demselben gelegen wird der Distrikt Argob ausdrücklich bezeichnet Deut. 3, 4, Jos. 13, 30, 1 Kön. 4, 13, Basan aber wird eben so bestimmt von Gilead unterschieden Deut. 3, 13, Jos. 13, 30 und 31, 17, 1 und 5, 1 Kön. 4, 13, so dass also diejenigen Stellen, welche die Jairsdörfer nach Gilead setzen, mit denjenigen, die ihnen in dem Distrikt Argob in Basan ihre Stelle anweisen,

in offenem Widerspruche stehen. Indessen liesse sich vielleicht eine Vereinigung dadurch bewirken, dass man zwischen einem Gilead im weiteren und engeren Sinne, oder zwischen dem Lande und Gebirg Gilead unterschiede. Unter dem Lande Gilead wird in einigen Stellen ganz deutlich der von den Stämmen Gad und Ruben bewohnte Distrikt verstanden, so unten 11, 29 Num. 32, 26. Was hindert uns nun anzunehmen, dass bisweilen auch das Gebiet des dritten transjordanischen Stammes, des Stamms Manasse, mit darunter begriffen und also Gilead für das ganze Ostjordanland überhaupt, so weit dasselbe von Hebräern bewohnt war, genommen worden sei? Für diese Ansicht spricht insbesondere die Stelle 1 Kön. 10, 33, wo der Ausdruck: das ganze Land Gilead gleich darauf näher bestimmt wird: die Gaditen, Rubeniten und Manassiten. So wird unten c. 20, 1 אֶרֶץ גִּלְעָד als das ganze Ostjordanland dem westlichen Hebräergebiet von Dan bis Berseba an die Seite gesetzt, vgl. noch Jos. 22, 13. Bei diesem allgemeineren Gebrauche des Namens Gilead erklärt sich's auch am leichtesten, warum der besondere, dem halben Stamm Manasse angewiesene Landestheil, Num 32, 39. 40. Deut. 3, 15 und Jos. 17, 6 schlechtweg Gilead genannt wird. Giebt man diesen weiteren Umfang des Namens zu, so konnten die Jairsdörfer mit demselben Rechte nach Gilead und nach Argob oder Basan versetzt werden, je nachdem man entweder unbestimmter den Landstrich überhaupt, oder genauer den besonderen Theil desselben worin sie lagen, angeben wollten. Hinsichtlich der Stelle 1 Kön. 4, 13. scheint der Satz: „ihm gehörten die Dörfer Jairs, des Sohns Manasse, in Gilead" durch den folgenden: „ihm gehörte der Distrikt Argob in Basan, sechzig grosse

Städte mit Mauern und Riegeln" nur epexegetisch genauer bestimmt zu werden und die Annahme, dass dadurch zwei verschiedene Provinzen bezeichnet werden (Vater, Comment. üb. den Pentat. Th. 3, S. 635) nicht haltbar zu sein, zumal Jos. 13, 30 eben jene Jairsdörfer als sechzig Städte beschrieben werden. Werden hingegen die einzelnen Distrikte des Landestheils von Halbmanasse genauer unterschieden, so wird der Name Gilead in einem engeren Sinne neben Basan und Argob gebraucht und bedeutet dann wahrscheinlich das Gebirg Gilead, wovon ein Theil südlich vom Jabbok sich noch in das Erbtheil der Rubeniten und Gaditen erstreckte, Deut. 3, 12 und 13, Jos. 12, 5. 13, 11 und 31. 17, 1. 5. Wir kommen nun zum zweiten der oben bezeichneten Differenzpunkte, ich meine die Zahl der mit dem Namen Jairsdörfer belegten Ortschaften und hier möchte es schwieriger sein, eine Vereinigung zu finden. Denn während nach unserer Stelle Jair dreissig Städte nach sich benannte, zählen die meisten übrigen Stellen, die derselben erwähnen, sechzig auf (Deut. 3, 4. Jos. 13, 30. 1 Kön. 4, 13. 1 Chr. 2, 23) und eine einzige (1 Chr. 2, 22) giebt ihre Zahl zu drei und zwanzig an. Am auffallendsten ist der Widerspruch zwischen 1 Chr. 2, 22 und 23, wo hintereinander zuerst von 23, dann von 60 Jairsdörfern die Rede ist. Stünde bei עֶשְׂרִים nicht noch שָׁלֹשׁ, so könnte man die Differenz aus einer blosen Verwechselung der Zifferbuchstaben 'כ (20) und 'ס (60) erklären, da sich auch sonst Beispiele einer Verwechslung dieser zwei Buchstaben finden, wie 1 Kön. 7, 40 vgl. mit v. 45 (Böttcher, Proben a. t. Schrifterkl. S. 314). Es ist aber auch aus andern Gründen mehr als wahrscheinlich, dass diese beiden Verse ursprünglich nicht zusammenhingen; denn im v. 23 setzt sowol das beziehungslose

מֵאִתָּם, als besonders das Ende des Verses eine vorangegangene namentliche Anführung der Söhne Machirs voraus, die jetzt im Contexte fehlt. Entweder ist zwischen v. 22 und 23 Mehreres ausgefallen oder v. 23 stand einst in einem ganz andern Zusammenhange und ist nur aus Versehen oder als eine früher am Rande bemerkte Reminiscenz in den Text gekommen. Mag sich aber dies so oder anders verhalten, so bleibt doch immer der Widerspruch in den Zahlen 23, 30 und 60 in seiner vollen Kraft. Die einfachste Lösung scheint nun diese, dass der unter dem Namen Jairsdörfer bekannte Distrikt in verschiedenen Zeiten einen verschiedenen Umfang hatte. Aus 1 Kön. 4, 13 ist gewiss, dass er im salomonishen Zeitalter sechzig Städte umfasste; dagegen mag er zu der Zeit der Richter dreissig oder drei und zwanzig Städte begriffen haben. Die letztere Zahlangabe ist mir die wahrscheinlichere, weil sie keine runde Summe ausspricht. Die späte Abfassungszeit der Chronik hindert nicht, dass nicht auch in ihr sich alte und ächte Notizen mögen erhalten haben, besonders wo das hierarchische Interesse des Verfassers zu willkürlichen Aenderungen keine Veranlassung fand. Dass dagegen in den ebenfalls aus einer spätern Zeit herrührenden Schriften des Deuteronomiums und Josuas die seit dem salomonischen Zeitalter üblich gewordene Ausdehnung des Namens auf sechzig Ortschaften auf die Urzeit übergetragen ist, wird Niemanden befremden. Zwar legt man gewöhnlich bei den Versuchen zu einer Ausgleichung dieser Differenzen die Stellen aus dem Pentateuch zum Grunde und nimmt also an, dass noch bei Moses Lebzeiten ein mit dem spätern Richter Jair gleichnamiger Manassite sechzig Städte eingenommen und nach sich benannt habe, diese Zahl dann aber später auf dreissig heruntergekommen sei.

Man beruft sich dabei auf 1 Chron. 2, 23, wo es heisst, dass die sechzig Jairsdörfer den Hebräern durch die Syrer weggenommen worden seien. Diese Wegnahme setzt man nämlich in die Zeit vor dem Auftreten des in unserem Buche erwähnten Richters Jair, den man für einen jüngern Namens- und Stammverwandten jenes ältern Zeitgenossen Mose's hält. Dieser jüngere Jair habe nun den Syrern wieder dreissig jener Ortschaften abgenommen und sie auf's Neue nach sich benannt. So Michaelis, Jahn, (Einl. in's A. T. Th. II. S. 635 f.), Rosenmüller (bibl. Alterth. II. 1, S. 280 ff.). Allein bei dieser an und für sich schon wenig wahrscheinlichen Hypothese darf man nun nicht stehen bleiben, sondern da unter Salomo wieder die volle Zahl der 60 Jairsdörfer zum Vorschein kommt, so muss man weiter annehmen, dass in der Zeit von Jair dem jüngeren bis auf Salomo die dreissig noch in den Händen der Syrer gebliebenen Städte auch noch erobert und wieder mit dem alten Namen belegt worden seien. Abgesehen von dem Künstlichen uud Gezwungenen dieser Reihe von Vermuthungen, so ruht sie überdies auf einer höchst unsicheren Grundlage, da der Zeitpunkt der 1 Chr. 2, 23 erwähnten Eroberung der 60 Städte durch die Syrer völlig ungewiss ist und der Chronist hier eben so gut von einem Faktum, das erst in die Zeit nach Salomo fiel, als von einem solchen, das, wie man ohne Grund annimmt, bald nach der ersten Besitznahme des Landes vorgefallen sei, konnte sprechen wollen. Die Sache wird noch ungewisser, wenn v. 23, wie oben dargethan wurde, ursprünglich nicht mit v. 22 zusammenhing. Endlich ist noch erst zu untersuchen, ob die Unterscheidung eines ältern und eines jüngeren Jair hinreichenden Grund habe und dies ist eben der dritte Controverspunkt, den wir

noch zu erörtern haben. Der Hauptgrund, womit frühere Interpreten die Annahme eines älteren Jairs rechtfertigten, weil nämlich Moses ihn nicht in seinen Schriften hätte erwähnen können, wenn er nicht sein Zeitgenosse gewesen wäre, kann natürlich nach den Ergebnissen der neueren Kritik über die Abfassungszeit des Pentateuchs für uns keine Beweiskraft mehr haben nnd ist selbst von solchen, welche die ältere Ansicht von der Abfassung der mosaischen Bücher durch Moses selbst festhielten, bestritten worden. So geben namentlich Clericus zu unserer Stelle, Faber, Archäol. der Hebr. Th. I. S. 160 und Jahn Einl. in's A. T. Th. II, S. 635 die Möglichkeit zu, dass die Stellen Num. 32, 41 und Deut. 3, 14 von einer späteren Hand herrühren, welche dies eingeschaltet habe, um die früher und später in Gilead gemachten Eroberungen unter eine Uebersicht zu bringen. Dies sei besonders Num. 32, 41 um so wahrscheinlicher, weil vorher und nachher Moses von dem spreche, was er selber gethan habe, dieser einzige Vers aber nur von dem handle, was Jair gethan und so habe auch Deut. 3, 14 den Charakter eines den Zusammenhang unterbrechenden Einschiebsels. Wenn endlich in beiden Stellen Jair ein Sohn Manasses genannt werde, so sei בֶּן hier in der weiteren Bedeutung von Nachkomme zu nehmen, so dass damit immerhin der Richt. 10, 4 erwähnte Gileadite Jair gemeint sein könne. Man könnte diese Argumentation, welche vorzüglich bezweckt, den Anstoss zu heben, dass dieselben Ortschaften zuerst von einem älteren und dann wieder von einem viel später lebenden Jair ihren Namen erhalten haben sollten, ohne weiteres gelten lassen, wenn sie nicht mit der vom Chronisten (1 Chron. 2, 22) aufbehaltenen Genealogie in Widerspruch stände. Jair soll nämlich einSohn Se-

gubs sein, welchen letzteren eine Enkelin Manasses und Tochter Machirs mit dem sechzigjährigen Judäer Chezron, dem Vater des bei Einnahme des Landes thätigen Calebs (Richt. 1, 12) erzeugt habe.

Manasse		Juda
Machir		Pherez
x	×	Chezron
Segub		Caleb
Jair		

Dass Jair, ungeachtet seiner Abstammung von einem Judäer, im Pentateuch gleichwol ein Nachkomme Manasses genannt wird, erklären sich die Rabbinen daraus, dass die Tochter Machirs nicht die rechtmässige Gattin, sondern blos die Beischläferin Chezrons gewesen sei, was sie ziemlich willkürlich aus dem Ausdruck וְאַחַר בָּא חֶצְרוֹן אֶל־בַּת מָכִיר (1 Chron. 2, 21) folgern, vgl. R. Sal. Jarchi zu der Stelle; die Kinder einer Beischläferin hatten nämlich rechtlich keinen Antheil an dem Erbe der ehelichen Kinder, s. 11, 2. Ist nun diese Stammtafel richtig — und warum sollten wir ihre Glaubwürdigkeit bezweifeln? — so ist Jair zwar nicht mit Moses gleichzeitig, aber sein Zeitalter fällt doch nicht lange nach Josua und jedenfalls eine geraume Zeit vor dem Auftreten des in unserem Buche erwähnten Richters. Wir werden uns also bequemen müssen, den Unterschied eines ältern und jüngern Jairs gelten zu lassen, oder, wie schon bei Othniel Kap. III, 8, einen chronologischen Irrthum zugeben. Die Gründe, die uns für diese letztere Ansicht entscheiden, sind im historisch-kritischen Anhange auseinandergesetzt. Lässt man die Unterscheidung eines ältern und eines jüngern Jair fallen, so hat man auch nicht nöthig, zu Erklärung des Umstandes, dass der Name Jairsdörfer von Beiden

gleicherweise hergeleitet wird, mit Vater (Comment. üb. d. Pentat. III. 635 ff.) De Wette (Kritik der Israelit. Gesch. S. 376) und Winer (Real-Wörterb. S. 629 2te Ausg.) eine doppelte Sage über den Ursprung jenes Namens anzunehmen.

V. 5. קָמוֹן] Kamon wird nur hier erwähnt. Unter den von Antiochus in Peräa eingenommenen Städten nennt Polybius 5, 70, 12 neben Pella auch eine Stadt *Καμοῦν*.

V. 7. בְּיַד פְּלִשְׁתִּים] Der Philisthäer und ihrer Bedrückungen geschieht im Folgenden keine Erwähnung bis zum 13ten Kapitel, wo die Geschichte Simsons anhebt. Wollte der Verfasser auf diese letztere Zeit hindeuten, so hat er sich einer starken Prolepsis schuldig gemacht, denn von dem zunächst beschriebenen Kriege Jephthas mit den Ammonitern bis auf Simson rechnet er einen Zeitraum von 31 Jahren. Hatte er dagegen schon frühere Einfälle der Philisthäer ins hebräische Gebiet im Sinne, so ist die nähere Angabe derselben übergangen worden.

V. 8. וַיִּרְעֲצוּ וַיְרֹצְצוּ] Zwei der Paronomasie wegen nebeneinander gestellte Synonymen, vgl. Gesenius Lehrgb. S. 857. Das Subjekt können nur die Ammoniter sein, da die Philister mit den Gileaditen jenseits des Jordan in keiner Berührung standen.

בַּשָּׁנָה הַהִיא] Diese ganz beziehungslose Zeitbestimmung kann nur durch ein Versehen hieher gekommen sein. Michaelis will zwar das Todesjahr des Jair (v. 5) darunter verstehen und bezieht dann die erste Hälfte des Verses auf die Philisthäer, deren Bedrükkung in Westpalästina nur Ein Jahr, das Todesjahr des Jair, gedauert habe, die andere Hälfte aber auf die Ammoniter, welche 18 Jahre hindurch die Gileaditen beunruhigt hätten. Allein diese Erklärung wird sowol durch die Entfernung des fünften Verses, auf

welchen die Zeitbestimmung bezogen werden müsste, als durch den Mangel einer verbindenden Partikel zwischen den beiden Versgliedern, so wie durch das Gekünstelte einer solchen Theilung des Subjektbegriffes sehr unwahrscheinlich. Die LXX übersetzen: ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ, aber שָׁנָה hat nirgends den allgemeinen Sinn von עֵת. Der syrische und arabische Uebersetzer helfen sich durch die willkürliche Deutung: von diesem Jahre an 18 Jahre lang. Die Vulg. lässt die Worte ganz aus, was wol das Richtigste ist.

בְּאֶרֶץ הָאֱמֹרִי] vgl. Num. 32, 39. Deut. 3, 8.

V. 10. וְכִי] Die Copula fehlt in vielen Handschriften, so wie in den Parallelstellen Num. 21, 7. 1 Sam. 12, 10. Im Hebräischen dient וְכִי blos zur Verbindung zweier Causal- oder Objektivsätze, und ist insofern mit et-enim oder καὶ γὰρ nicht vergleichbar.

V. 11. Mit Recht erkannte De Wette (Stud. und Kritiken 1831 S. 305) in der Construction dieses Verses ein Anakoluthon. Als der Verfasser den Satz mit מִן anfing, hatte er הוֹשַׁעְתִּי אֶתְכֶם im Sinne, unterbrach sich aber durch den Zwischensatz וְצִידוֹנִים bis וַתִּצְעֲקוּ אֵלַי und fiel so aus der Construction.

Es ist dies übrigens die einzige Stelle, wo Sidon als ein gegen die Hebräer feindselig auftretender Staat dargestellt wird. Denn der Prophet Joel (4, 4) beschwert sich gegen Sidon blos über den Aufkauf hebräischer Gefangener und den mit ihnen getriebenen Sclavenhandel, vgl. Gesenius Commentar über Jesaj. I. 708. Offenbar hat aber der Sammler unseres Buchs, dem diese, sich vor jeder ausführlicheren Geschichtserzählung wiederholenden Einleitungen angehören, hier willkürlich die Namen benachbarter heidnischer Staaten gehäuft, ohne die wirkliche Geschichte, für welche dergleichen rhetorisirende Stellen ohne Werth sind, zu Rathe zu ziehen. Das politische

Verhältniss Sidons zu den Hebräern wird richtiger unten K. 18, 7 dargestellt.

Maon ist Name eines arabischen Völkerstamms; der Plural. מְעוּנִים kommt 1 Chron. 4, 41, 2 Chron. 26, 7 vor. Burkhardt fand südöstlich vom todten Meere im peträischen Arabien einen Ort Maan, der vielleicht mit dem Namen jenes Volkes zusammenhängt, s. Burkh. Reise S. 724, mit der Anmerkung von Gesenius S. 1069. Die LXX haben für Maon *Μαδιάμ*, d. i. מִדְיָן, eine Lesart, die vielleicht ein bloser Emendationsversuch ist, aber jedenfalls Aufmerksamkeit verdient, da der selten vorkommende Name מָעוֹן hier unter lauter bekannten Völkernamen allerdings befremden muss.

V. 16. וַתִּקְצַר נַפְשׁוֹ] seine Seelenkraft wurde zu kurz, reichte nicht hin, d. h. er hielt es nicht länger aus bei den Leiden Israels, vgl. 16, 16.

V. 17. בַּמִּצְפָּה] Ein etymologischer Mythus über den Ursprung dieser Ortschaft Gileads wird Genes. 31, 49 erzählt. Sie lag nach Eusebius nicht fern vom Jabbok, nordwestlich von Rabbah oder Philadelphia. Sie führte auch die Namen רָמַת הַמִּצְפֶּה (Jos. 13, 26) und רָמֹת בַּגִּלְעָד (Jos. 21, 38) und gehörte dem Stamme Gad. Sowohl der Name, als die Lage des Orts nach der Bestimmung des Eusebius passen vorzüglich auf das heutige Szalt, wie Gesenius zu Burkh. Reise S. 1061 richtig bemerkt hat. Die Beschreibung dieser Stadt s. bei Burkhardt S. 601—605, und Seetzen (in von Zach's monatl. Correspond. XVIII, S. 427 ff.), welcher Letztere ihre Lage folgendermassen schildert: „Szalt ist an der Seite eines runden, steilen Bergs herumgebaut, welcher sich in einem schmalen Felsenthale erhebt und auf dessen Gipfel eine feste Burg steht.

V. 18. הָעָם שָׂרֵי גִלְעָד] Wenn הָעָם, welches unter den

alten Versionen, die Vulg. und die Arab. ignoriren, kritisch unverdächtig ist, so muss das folgende שָׂרֵי גִלְעָד als Epanorthosis betrachtet werden: *das Volk, nämlich die Fürsten* oder *Familienhäupter Gileads*.

אֲשֶׁר יָחֵל לְהִלָּחֵם] *Der Mann, der den Krieg eröffnen wird* d. h. der es wagt, das Heer dem Feinde entgegen zu führen und so den Krieg zu beginnen. Denselben Sinn hat die Formel עָלָה בַתְּחִלָּה לְהִלָּחֵם 1, 1. 20, 18. Unten 11, 6 bitten die Aeltesten Gileads den Jephtha ausdrücklich, er möge ihr קָצִין, d. i. *Feldherr* werden, damit sie unter seinen Befehlen den Krieg führen.

Eilftes Kapitel.

Jephtha, ein Sohn Gileads und einer Buhlerin und desswegen von seinen in rechtmässiger Ehe erzeugten Brüdern vertrieben, hierauf berüchtigt als Haupt einer Räuberhorde, wird von den Aeltesten Gileads als der Mann anerkannt, dessen Entschlossenheit den Israeliten den Sieg über die Ammoniter verschaffen könnte. Eine Gesandtschaft soll ihn in die Heimath zurückholen und ihm die Feldherrnstelle antragen; Jephtha willigt unter der Bedingung ein, dass er auch nach errungenem Siege das Oberhaupt der Gileaditen bleibe, was ihm zuerst von den Gesandten und hernach von der Volksversammlung feierlich versprochen wird, v. 1—11. Jephtha sucht nun zuerst durch Unterhandlung den König der Ammoniter zu bewegen, von seinen Ansprüchen auf den zwischen dem Arnon und Jabbok gelegenen Landestheil abzustehen, indem derselbe von den Israeliten nicht den Ammonitern, sondern den Emoritern, die ihnen den Durchpass nach Canaan verweigert hatten, entrissen worden sei und nun seit 300 Jahren mit unbestrittenem Rechte bewohnt werde, v. 12—27. Als der Versuch zu einer gütlichen Ausgleichung fehlgeschlagen, greift Jephtha zu den Waffen, gelobt aber vor dem Auszuge dem Jehova, wenn er siegreich zurückkehre, ihm das Erste, was ihm aus seinem Hause entgegentrete, als Brandopfer darzubringen. Er schlägt dann die Ammoniter, nimmt ihre Städte ein und demüthigt sie völlig, v. 28—33. Wie er nun nach dem Siege nach Hause zurückkehrt, tritt ihm zuerst seine einzige Tochter an der Spitze eines den glücklichen Ausgang des Kampfs mit Musik und Tanz feiernden Jungfrauenchors entgegen, aber seinem Gelübde treu, obgleich mit Weh-

muth, opfert er sie Jehova, der ihm den Sieg verliehen, nachdem er ihr auf ihr Verlangen Frist gegeben, zwei Monate lang auf den Bergen ihre Jungfrauschaft zu beweinen, v. 34—40.

Die Zusammengehörigkeit dieses Kapitels mit dem vorhergehenden könnte nur etwa durch v. 4 zweifelhaft werden, wo der Krieg der Ammoniter mit den Israeliten, statt, wie man erwarten sollte, einfach zurückweisend, vielmehr so erwähnt wird, als ob nicht schon 10, 8. 9. 17. 18 davon die Rede gewesen wäre. Allein dieser Vers ist aus äussern und inneren Gründen verdächtig, da ihn 1) die LXX weglässt und 2) der Inhalt desselben im folgenden 5ten Verse wiederkehrt, wodurch die Erzählung ausserordentlich schleppend wird; wäre der 4te Vers ächt, so hätte der Schriftsteller gewiss blos mit וַיֵּלְכוּ fortgefahren. Der Einschiebsel rührt wahrscheinlich aus einer Zeit her, wo man, in Uebereinstimmung mit unserer heutigen Kapiteleintheilung, in der Synagoge mit v. 1 einen neuen Leseabschnitt (Haphthare) begann und nun in der aus ihrem Zusammenhange mit dem Vorigen herausgerissenen Erzählung den allzuschroffen Uebergang von v. 3 zu v. 5 durch einen solchen die Verschiedenheit der Zeiten hervorhebenden Zusatz zu vermeiden suchte. Auch der grössere Abschnitt v. 12—28 erweckt in kritischer Hinsicht Zweifel, welche in der Anmerkung zu v. 24 auseinandergesetzt sind, aber nicht bis zu dem Grade von Evidenz erhoben werden können, dass ein bestimmtes Resultat möglich wäre.

V. 2. אִשָּׁה אַחֶרֶת] von einem anderen Weibe, als wir, die Kinder der rechtmässigen Gattin. Clericus (und schon Josephus Alterth. V, 7. 8) übersetzt: von einer Ausländerin; allein אַחֵר bedeutet dies nie an und für sich, sondern zeigt einfach eine Verschiedenheit an, welche dann durch den Zusammenhang näher bestimmt wird. So sind אֱלֹהִים אֲחֵרִים

nicht eigentlich ausländische Gottheiten, sondern andere Götter als Jehova; אֶרֶץ אַחֶרֶת (Deut. 29, 27) ist ein von der Heimath verschiedenes, also fremdes Land; eben so wenig heisst 1 Chr. 2, 26 אִשָּׁה אַחֶרֶת ein ausländisches Weib, sondern ein von derjenigen Gattin, deren Kinder im vorigen Verse angeführt waren, verschiedenes Weib. So involvirt in unserer Stelle der Gegensatz zu der rechtmässigen Gattin in אַחֶרֶת blos den Begriff des Ungesetzlichen, nicht aber den des Ausländischen, und bezeichnet also die Mutter Jephthas als eine Beischläferin oder Buhlerin, wie sie v. 1 genannt wird. Kinder von blosen Beischläferinnen hatten keinen gesetzlichen Antheil am väterlichen Erbe, sondern wurden mit Geschenken abgefunden, wie wir aus dem Beispiel Abrahams, Genes. 25, 2, sehen.

V. 3. אֶרֶץ טוֹב] Das Land Tob kömmt 2 Sam. 10, 6 in Verbindung mit mehreren Distrikten Syriens vor. Ungewiss und von geringer Hülfe ist die Vergleichung des Namens *Τούβιον* oder *Τουβὶν* 1 Makk. 5, 13 vgl. mit 2 Makk. 12, 17. Einen Versuch zur nähern Bestimmung der geographischen Lage dieser Gegend machte Michaelis in seiner *Historia belli Nesibeni* §. 16 (*Commentatt. Soc. Scient. per ann.* 1763-68 *p.* 106, 107) und *Supplem. ad Lex. Hebr. p.* 1002.

אֲנָשִׁים רֵיקִים] s. zu 9, 4; sie zogen mit ihm aus — nämlich auf Raub, eine Lebensart, welche im frühsten Alterthum, wie noch jetzt bei den Beduinen-Arabern, so wenig Tadelhaftes an sich hatte, dass vielmehr die dabei entwickelte Tapferkeit und List grossen Ruhm und Ehre brachten. So war auch David vor seiner Thronbesteigung Anführer einer solchen Räuberhorde, 1 Sam. 27, 8 ff. vgl. über die

Griechen Thucyd. I, 5. Justin. XLIII, 3; über die alten Deutschen Cäsar B. G. VI, 23.

V. 4. Ueber diesen wahrscheinlich unächten Vers s. die Einleit. zu diesem Kapitel.

V. 7. Jephtha scheint durch einen schiedsrichterlichen Spruch der Aeltesten von Gilead von dem väterlichen Erbe ausgeschlossen worden zu sein. Sehr richtig bemerkt übrigens Clericus zu dieser Stelle: „*ex his autem verbis Jephthei minime liquet, eum injuria ejectum fuisse, ut nonnulli putant; sed tantum eum miratum Galahaditas, qui tam severe secum egissent, audere tamen ejus auxilium implorare, quem a se male habitum fuisse norant, ac proinde alieno a se animo fore suspicari poterant.*"

V. 8. לָכֵן] Darum, d. h. weil wir dich früher wie einen Feind behandelt und dir Unrecht gethan haben, kehren wir jetzt zu dir zurück, um dich, wenn du uns folgst und gegen die Ammoniter Krieg führst, zum Oberhaupt über alle Gileaditer zu machen und dir auf diese Weise die angethane Beleidigung zu vergüten.

Die einander grammatisch coordinirten Präterita mit Imperativbedeutung וְהָלַכְתָּ — וְנִלְחַמְתָּ — וְהָיִיתָ stehen logisch in dem Verhältniss eines bedingten Vordersatzes zum Nachsatze: wenn du gehst — und streitest — so sollst du sein. Wenn aber dies zu hart scheinen sollte, so liesse sich לָכֵן vielleicht in der Bedeutung demungeachtet, nichts desto weniger nehmen, wie Jerem. 5, 2.

V. 9. אִם מְשִׁיבִים — וְנָתַן] wenn ihr Willens seid mich zurückzuführen (si reducturi estis) und es giebt dann Jehova — vgl. Ewald Kr. Gr. §. 290. 1. über die Verbindung eines Particips als Fut. relativ. mit einem folgenden Präter. mit Vav. Die Worte אָנֹכִי אֶהְיֶה werden am besten als Frage gefasst.

V. 10. שֹׁמֵעַ בֵּינוֹתֵינוּ] Jehova soll als Zuhörer (Zeuge) zwischen uns sein (bei dem Schwur, den wir dir jetzt thun wollen): Gewiss wollen wir so thun, wie du sagst. Ueber אִם לֹא, gewiss, s. Ewald Kr. Gr. S. 661.

V. 11. לִפְנֵי יְהוָה] Dieser Ausdruck steht häufig da, wo an heiliger Stätte, bei einem Altar oder Heiligthum Jehovas, irgend eine feierliche Handlung unter religiösem Ritus begangen wird, s. 1 Sam. 10, 19. 25, 11, 15. Hier also wiederholt Jephtha die schon den Aeltesten gemachte Bedingung, unter welcher allein er die Feldherrnstelle annehmen wolle, in öffentlicher Volksversammlung und lässt sich darauf hin, wahrscheinlich unter Darbringung eines Opfers, huldigen. Dass feierliche Verträge und Eidesschwüre immer mit Opfern verbunden waren, und daher am natürlichsten an geweihten Opferstätten vor sich gingen, ist bekannt. Doch ist man weder hier, noch unten 20, 1 bei dem benjaminitischen Mizpa genöthigt eine solche vorauszusetzen, da die Opferhandlung auch nur bei einem zu diesem Endzwecke augenblicklich errichteten Altare vor sich gehen konnte.

V. 12. מַה־לִּי וָלָךְ] Eine bekannte Formel, die dem hebräischen Sprachgebrauche (vgl. noch Jos. 22, 24. 2 Sam. 16, 10) nicht nur mit dem neutestamentlichen (Joh. 2, 4. Luk. 4, 34), sondern auch mit demjenigen der griechischen Classicität gemein ist, worüber die Beispielsammlungen Valkenärs zu Herod. 5, 33 und Euripid. Hippol. v. 224 nachzusehen sind. Es wird durch dieselbe geläugnet, dass irgend ein auf Natur oder Recht gegründetes Verhältniss zwischen zwei Subjekten stattfinde und demzufolge eine unbefugte Einmischung in fremde Angelegenheiten zurückgewiesen.

V. 13. מֵאַרְנוֹן וְעַד הַיַּבֹּק] Die zwischen diesen beiden

Flüssen gelegene Landschaft heisst gegenwärtig El Belka und wird von den Reisenden einstimmig als sehr angenehm beschrieben. „In den Bergen des Belka, sagt Burkhardt (Reise n. Syr. S. 599), fühlten wir uns durch kühlende Winde erfrischt und fanden überall einen behaglichen Schatten schöner Eichen und wilder Pistazienbäume nebst einem Charakter der Landschaft, der mehr Europäisches an sich trug, als ich irgend in Syrien gefunden." Der diese Landschaft in Süden begrenzende Arnon, jetzt Wady Mudscheb, ist der bedeutendste Fluss auf der Ostseite des todten Meers. Burkhardt beschreibt ihn S. 633 folgendermassen: „der Anblick, welchen der Mudscheb gewährt, ist sehr interessant. Von unten auf, wo der Fluss ungefähr 40 Ellen breit durch eine schmale Streife grünen, flachen Bodens läuft, erheben sich die steilen und felsigen Ufer zu einer gewaltigen Höhe. Sie sind mit grossen Steinblöcken bedeckt, die sich von den höheren Lagen losgerissen haben, so dass wenn man von oben herunterblickt, das Thal wie ein tiefer, durch irgend eine gewaltsame Erschütterung hervorgebrachter Schlund erscheint, auf dessen Grund hinabzusteigen unmöglich dünkt. Am Ufer desselben wachsen einige Oleandersträuche und Weidenbäume."

Den nördlicheren Jabbok, jetzt El Zerka, nennt Burkhardt (S. 598) einen kleinen Fluss, der etwa 17 Stunden südlich von dem Fleck, wo er aus dem Berge hervorkömmt, sich in den Jordan ergiesst. Er fliesst, nach Seetzen, in einem sehr tiefen Thal, ist aber klein und nicht wasserreich; an seinen Ufern wächst viel Schilfrohr.

הָשִׁיבָה אֶתְהֶן] Der Pluralis אֶתְהֶן findet seine Erklärung im folgenden 15ten Verse, wo Jephtha erklärt, Israel habe nicht das Land der Ammoniter und dasjenige

der Moabiter in Besitz genommen. Der König der Ammoniter hatte sich also nicht allein über die Wegnahme seines eigenen Landes beschwert, sondern den Hebräern auch die Schmälerung des moabitischen Gebiets vorgeworfen, was aber der Verfasser ausdrücklich zu bemerken unterliess. Die Grenzen des streitigen Landestheils werden nun v. 13 und besonders v. 22 sehr genau bestimmt und es müssen demnach Ammoniter und Moabiter, ein jedes dieser Völker auf einen Theil des zwischen dem Arnon und Jabbok und zwischen der syrischen Wüste und dem Jordan gelegenen Lands Ansprüche gemacht haben, die aber blos der König der Ammoniter, der einen Vorwand zum Kriege suchte, mit Nachdruck geltend machte. Die Hebräer bewiesen aber ihr Recht auf den Besitz dieser Gegend und das Unbegründete jener Forderungen damit, dass sie zur Zeit ihrer Einwanderung nach Canaan weder mit Ammon noch mit Moab Krieg geführt, sondern das Gebiet dieser beiden Stämme in seinem damaligen Bestande und den Grenzen, die es zu der Zeit hatte (v. 18) respektirt, dagegen die Amoriter, welchen damals die Gegend zwischen dem Arnon und dem Jabbok gehörte, bekriegt und besiegt hätten, und nun seit 300 Jahren in dem unbestrittenen Besitze des ihnen abgenommenen Landes geblieben seien. Der König der Ammoniter betrachtete seinerseits die Amoriter nicht als die rechtmässigen Eigenthümer des von ihnen an die Hebräer übergegangenen Gebiets, sondern als usurpirende Eindringlinge, welche die früheren legitimen Herren des Landes, die Ammoniter und Moabiter, aus ihrem Besitze vertrieben hätten; und gründete also seine Ansprüche auf eine der hebräischen Einwanderung längst vorangegangene Zeit. Dass nun 1) die Moabiter in einer früheren Periode der Geschichte wirklich ei-

nen Theil des streitigen Gebiets besessen hatten, geht daraus hervor, dass die gegenüber von Jericho am Jordan gelegenen Ebenen, nördlich vom Arnon, der späteren Nordgränze des moabitischen Landes, noch immer den Namen die Ebenen Moabs führten, Num. 22, 1 vgl. mit v. 26 ff. 33, 48—50. Deut. 34, 1. Und dass 2) die höher gelegenen östlichen Theile einst den Ammonitern gehört haben müssen, bezeugt die Stelle Jos. 13, 25, wo es ausdrücklich heisst der Stamm Gad habe die Hälfte des Ammonitischen Gebiets zum Erbtheil erhalten, von welcher Zeit an der Jabbok die Grenze zwischen den Hebräern und Ammonitern ausmachte, Deut. 3, 16. Jos. 12, 2. Ueber diese letztere Grenzbestimmung, in welche schon Reland (P. S. p. 104) sich nicht recht zu finden wusste, vgl. nun Winer in der 2ten Ausg. seines Realwörterbuchs S. 644, der mit grosser Wahrscheinlichkeit vermuthet, dass der bei den Ruinen des alten Rabbath Ammon entspringende und von da nordwestlich fliessende Moiet Amman (Burkh. S. 612 f.) welcher sich mit dem Zerka vereinigt, die eigentliche Quelle des alten Jabbok gewesen sei und die Grenze zwischen dem Ammonitischen und hebräischen Gebiet gebildet habe. Denn in seiner südwestlichen Richtung trennte der Jabbok oder Zerka die Landestheile der Stämme Gad und Halbmanasse.

V. 16. קָדֵשָׁה] Derselbe Ort, der vollständig קָדֵשׁ בַּרְנֵעַ heisst, Num. 34, 4 u. ö., und an der Grenze des Edomiterlandes in der Wüste Zin lag (Num. 27, 14, 33, 36). Nach Burkhardt's Vermuthung (S. 733) ist die Wüste Zin das jetzige Thal El Araba, eine Fortsetzung des Jordanthals von der Südspitze des todten Meers bis zum älanitischen Meerbusen und Kadesch Barnea könnte dann etwa da gelegen haben, wo der Wady Gharendel einen Pass nahe dem Ge-

birgslande der Edomiter eröffnet. Vgl. indessen die Anmerk. zu 1, 36.

V. 18. Die Behauptung, dass die Israeliten das Gebiet der Moabiter nicht betreten haben, steht nur scheinbar im Widerspruch mit Deut. 2, 19, wo עָבַר nicht bedeutet hindurchziehen, sondern längs der Grenze ziehen, wie die LXX, welche das Wort παραπορεύσῃ übersetzt, den Sinn richtig gefasst hat. Hiernach ist die Darstellung bei Rosenmüller, Alterth. III. S. 50, zu berichtigen.

V. 19. חֶשְׁבּוֹן] Der alte Königssitz der Amoriter und früher der Moabiter (Num. 21, 26), dessen unter dem Namen Hesban noch vorhandene Trümmer Burkhardt (S. 623 f.) besucht und beschrieben hat; s. Gesen. zu Jesaj. 15, 4.

V. 20. לֹא הֶאֱמִין אֶת יִשְׂרָאֵל] er hielt Israel nicht für sicher zum Durchziehen durch sein Land = er traute Israel zu wenig, um es durch sein Land ziehen zu lassen. Es ist dies die einzige Stelle, wo הֶאֱמִין, statt mit בְּ oder לְ, mit dem Akkusativ construirt ist.

יַהְצָה] Eine Grenzstadt des Amoriterlandes gegen die Wüste zu, Num. 21, 23. Vgl. Gesen. Comment. z. Jes. I. S. 523.

V. 24. כְּמוֹשׁ] In allen anderen Stellen, in welchen des, seiner Etymologie und Bedeutung nach uns übrigens völlig unbekannten, Gottes Camosch gedacht wird, erscheint er immer als Nationalgottheit der Moabiter, s. Num. 21, 29. 1 Kön. 11, 7. 2 Kön. 23, 13. Jer. 48, 7, während dagegen der Molech ebenso constant als Schutzgott der Ammoniter genannt wird. Es muss daher befremden, dass hier, in einer Anrede an den König der Ammoniter, Camosch sein Gott, d. i. der Schutzgott seines Volks heisst. Gesetzt auch, der Cultus dieser Gottheit sei, wie

Clericus vermuthet, den Ammonitern ebenfalls bekannt gewesen, so war es doch in diesem Zusammenhange, wo die zwei Völker der Hebräer und Ammoniter und ihre beiderseitigen Schutzgötter einander gegenübergestellt werden, gewiss der Fall, dem Jehova gegenüber den sonst überall als Nationalgottheit der Ammoniter bezeichneten Molech zu nennen, während die Erwähnung des Camosch eher in eine Unterredung mit dem Moabiterkönige passt. Aber auch das im folgenden Verse angeführte Beispiel Balaks, jenes Königs der Moabiter, der mit Hülfe des Propheten Bileam sich umsonst der Einwanderung der Hebräer hatte widersetzen wollen (Num. 22, 4 ff.), würde erst recht schlagend sein, wenn es hier, statt dem Könige der Ammoniter, einem Fürsten des erstern Volkes vorgehalten würde, so dass diese beiden Verse weit besser in eine an den Moabiterkönig gerichtete Anrede zu passen scheinen. Dazu kommt nun noch der ebenfalls befremdliche Umstand, dass v. 18 blos von der Nichtverletzung des moabitischen Gebiets durch die Israeliten die Rede ist, während derjenigen des ammonitischen Gebietes, die doch wenigstens eben so sehr, wo nicht zunächst verdiente nachgewiesen zu werden, mit keinem Worte gedacht ist. Erst mit v. 27 merkt man wieder, dass eigentlich mit dem Könige der Ammoniter unterhandelt wird. Zwar beweist v. 15, dass dieser mit den seinigen zugleich auch die Interessen der Moabiter vertrat, allein es bleibt doch auffallend, dass in der grösseren Hälfte dieser Rede blos die letzteren berücksichtigt werden und überhaupt die Antwort Jephthas so gestellt ist, als ob er mit dem Könige der Moabiter persönlich unterhandelte und nicht blos mit einem Advokaten desselben. Wenn schon von dieser Seite diese ganze Schutzrede Jephthas v. 12—29 in kritischer Hinsicht

einigen Verdacht erregen muss, so ist andererseits die fast wörtliche Uebereinstimmung derselben mit den Relationen des Pentateuchs, besonders Num. 21, 21 ff., keineswegs geeignet, diesen Verdacht zu mindern; sondern wenn Jemand behaupten möchte, es habe entweder der Sammler des Buches selbst oder ein späterer Leser desselben diese juridische Deduction von der Rechtmässigkeit der Ansprüche Israels auf den Besitz von Gilead sich aus dem Pentateuch zusammengesetzt und den hier erzählten historischen Umständen bestmöglichst, wenn auch nicht ganz geschickt, angepasst, so wüsste ich wenigstens nicht viel dagegen zu erinnern. Einzig v. 24, wo dem israelitischen Jehova der moabitische Camosch als gleichberechtigter Gott mit der grössten Unbefangenheit an die Seite gesetzt wird, dürfte ein höheres Alterthum verrathen, weshalb ich die Zweifel gegen diesen Abschnitt noch zu keinem entscheidenden Verwerfungsurtheil erheben möchte.

V. 25. Sinn: Hast du mehr zu bedeuten, als Balak, der zu der Zeit lebte, als die Hebräer sich Gileads bemächtigten, und doch deshalb mit ihnen weder einen Rechtsstreit noch einen Krieg erhob. Und nun willst du nach Verlauf von 300 Jahren mit uns rechten und uns bekriegen? Der Infin. absolut. dient, den jedesmal in Frage gestellten Begriff nachdrücklich hervorzuheben.

V. 26. עַרְעוֹר] sonst עֲרוֹעֵר geschrieben und von einem anderen Ort dieses Namens durch den Zusatz „am Ufer des Arnon" ausgezeichnet, s. Deut. 2, 36; 3, 12. Jos. 12, 2. Burkhardt (S. 633) fand die Ruinen des alten Aroer unter dem Namen Araayr am nördlichen Ufer des Arnon an einer Felswand, von wo ein Fusssteig zum Flusse hinabführte.

הִצַּלְתֶּם] Man sieht gar keinen Grund ein, weshalb

man diese Form nicht הִצַּלְתֶּם punktiren sollte, da sonst überall zum Ammoniterkönige in der **zweiten** Person gesprochen wird und die Ellipse des Objects bei הִצַּלְתֶּם sehr hart wäre; die LXX haben richtig *οὐκ ἐῤῥύσω αὐτούς*. Das Genus des Suffixums macht keine Schwierigkeit, da nichts gewöhnlicher ist, als der Uebergang von dem Begriff einer Stadt auf den ihrer Bewohner und auch ohne Annahme einer *Constructio ad sensum* sich das Suffix. mascul. als Commune auf die vorhergenannten femininen Subjekte beziehen lässt.

Die runde Summe der 300 Jahre und etwas darüber erhält man allerdings für die Periode von Josua bis auf Jephtha, wenn man die Zahlangaben unseres Buchs über die Regierungszeit der verschiedenen Richter und die Anzahl der Jahre, während welchen die Unterdrückungen durch fremde Völker gedauert haben sollen, zusammenrechnet; vergleiche die chronologische Tafel in **Dewette's** jüd. Archäol. S. 35. Allein da die meisten dieser Zahlen auch wieder runde Zahlen sind, und mehrere Zeiträume ganz unbestimmt gelassen werden, so lässt sich darauf keine, auch nur einigermassen sichere Berechnung gründen.

V. 27. הַשֹּׁפֵט] Das Partic. ist hier in einen Relativsatz mit dem Futur. aufzulösen: **der jetzt richten wird** oder **soll**. **Ewald** Sch. Gr. §. 486.

V. 29. רוּחַ יְהוָה] s. zu 3, 10. — Unter **Gilead** sind hier die Landestheile der Stämme Ruben und Gad gemeint, s. zu 10, 4. **Mizpa Gilead** ist derselbe Ort, der 10, 17 einfach Mizpa heisst. —

V. 30 und 31. Gelübde waren bei den Hebräern seit den frühesten Zeiten eben so gewöhnlich, wie bei den übrigen Völkern des Alterthums (Homer. Il. VI., 305 ff., Od. III. 382 ff. Liv. 22, 9). Hier ist nur das Auffallende, dass ein Menschenopfer ge-

lobt wird, was mit den religiösen Begriffen der Nation nicht wohl vereinbar scheint. Indessen darf der religiöse Glaube und Cultus des Volks in dieser Zeit nicht nach den humanen und von einer geläuterten theologischen Ueberzeugung ausgegangenen Vorschriften des Pentateuchs, dessen Abfassungszeit erst ins Zeitalter der Könige fällt oder nach den erhabenen Vorstellungen von der Gottheit, die wir in den Schriften der Propheten und in den Psalmen antreffen, beurtheilt werden. Zur Zeit Jephtha's, wo noch der Glaube des Volks durch kein Propheteninstitut wissenschaftlich gepflegt, geläutert und vergeistigt wurde, und keine umfassende Priesterhierarchie den Gottesdienst geregelt und seine Ungebundenheit beschränkt hatte, da mochte sich der Jehovakultus noch wenig von dem Kultus benachbarter Völker unterscheiden, mit deren Gottheiten der hebräische Nationalgott noch auf Eine Linie gestellt wurde (v. 24.). Dass nun aber den Hebräern in früherer Zeit Menschenopfer nicht unbekannt waren, davon zeugt nicht allein der Mythus von der Opferung Isaaks (Genes. 22), dessen tiefe Bedeutung und Absicht eben auf die schöne Lehre abzuzwecken scheint, dass die auch das Liebste willig hingebende Gesinnung der Gottheit genüge, und also Kinderopfer, wie sie bei Nichthebräern üblich waren, und von diesen (im Molochdienst) auch zu den Hebräern übergegangen waren, von ihr nicht verlangt würden; sondern wir finden auch faktische Spuren davon in dem sogenannten Banngelübde (חֵרֶם), zufolge dessen die Einwohner und selbst die Thiere einer eroberten feindlichen Stadt dem Jehova angelobt und getödtet wurden, vergleiche Num. 21, 2. Ein eigentliches Menschenopfer kommt sogar noch unter David vor, der sieben Männer aus der Familie Sauls als Sühnopfer bei

einer Hungersnoth aufhängen liess, 2 Sam. 21, 6 ff. Dass nun auch Jephtha, als er sein Gelübde that, wirklich an die Opferung eines Menschen gedacht habe, erhellt ganz unzweifelhaft aus dem Ausdrucke אֲשֶׁר יֵצֵא — לִקְרָאתִי, wer mir entgegenkommt (nicht wer mir begegnet), der nur von einem mit Vernunft und Willen begabten Wesen gebraucht werden konnte. Mit Unrecht wird also von solchen Auslegern, welche die Vorstellung eines Menschenopfers gerne aus unserer Stelle entfernen möchten, das Relativpronomen im Neutrum übersetzt: was mir entgegenkommen wird, damit Jephtha möglicherweise zunächst an ein Thieropfer aus seiner ihm aus dem Hause entgegengetriebenen Herde gedacht haben könnte. Und ebensowenig kann mit der Grammatik die von denselben Auslegern beliebte Fassung der Schlussworte von v. 31. bestehen, welche von ihnen übersetzt werden: das will ich entweder dem Dienste Jehova's weihen (wenn es ein Mensch ist), oder ihm als Brandopfer darbringen (wenn es ein Thier ist), da das wiederholte וְ nirgends disjunctive Bedeutung hat und der Gegensatz nicht einmal logisch richtig wäre, indem ja auch von einem Opfer der Ausdruck הָיָה לַיהוָה gebraucht werden kann, dagegen der Begriff eines dem Dienste Jehova's geweihten Lebens, den man dieser Phrase unterschieben will, keineswegs in den Worten liegt. Vergleiche Winer in der neuen Ausgabe seines biblischen Realwörterbuchs in der Note zu S. 637 des 1sten Bandes. Als Parallelen aus dem griechischen Alterthum verdienen insbesondere verglichen zu werden die Sage vom Könige Idomeneus bei *Servius ad Virgil. Aen. III. 121.: Idomeneus, Cretensium rex, cum post eversam Trojam reverteretur, in tempestate devovit Diis*

sacrificaturum se de re, quae ei primo occurrisset. Contigit autem, ut filius ejus primus occurreret: quem cum, ut alii dicunt, immolasset, ut alii, immolare voluisset, et post orta esset pestilentia, a civibus pulsus regno. Ferner der Mythus der Iphigenia, besonders nach der Relation bei Cicero de Offic. III. 25, §. 95.: *Agamemnon cum devovisset Dianae quod in suo regno pulcherrimum natum esset, illo anno immolavit Iphigeniam, qua nihil erat in eo quidem anno natum pulcherius*, womit *Eurip. Iphigen. Taur.* v. 20 sq. zu vergleichen.

V. 33. Von Aroer am Arnon (v. 26) auf der moabitischen Grenze bis nach Minnith, welcher Ort nach Euseb. von Hesbon, in der Richtung gegen Philadelphia oder Rabbath Ammon, vier röm. Meilen entfernt war: mehr nordöstlich scheint Abel Keramim gelegen zu haben, unter welchem Namen Eusebius eine von Philadelphia sechs römische Meilen, man weiss nicht nach welcher Richtung, entfernte Ortschaft kannte, die noch zu seiner Zeit Rebenpflanzungen (כְּרָמִים) hatte. Die zwanzig Städte, welche Jephtha in der zwischen diesen beiden Endpunkten im Süden und Norden gelegenen Gegend einnahm, scheinen gileaditische Städte gewesen zu sein, welche die Ammoniter den Hebräern früher abgenommen hatten, s. 10, 8.

V. 34. בְּתֻפִּים וּבִמְחֹלוֹת] d. h.. unter Reigen, die nach dem Takte der Handtrommel (תֹּף, Aduffa) aufgeführt wurden. Die Etymologie von מְחוֹלָה führt darauf, dass in die Runde getanzt wurde, etwa so, wie Niebuhr (Reise I. S. 184) einen griechischen Tanz beschreibt: „Die Griechen tanzen zwar auch in der Ründung, indem jeder seinen Nachbar anfasset. Allein der Kreis ist gemeiniglich offen, und eine Per-

son von den Tanzenden kann als Vortänzer angesehen werden.”

מִמֶּנּוּ] Die Masora bemerkt hier noch vier Stellen, in welchen מִמֶּנּוּ für מִמֶּנָּה stehe, nämlich Levit. 6, 8. 27, 9. Jos. 1, 7. 2 Kön. 4, 39. In den meisten dieser Stellen, denen noch viele andere beigefügt werden können, wenn man nicht mit den Masoreten pedantisch nur die Form der Zusammensetzung des Suffixums mit מִן ins Auge fasst, steht das Suffix. masc. in neutraler Bedeutung (Ewald Krit. Gr. S. 643 in der Note) und so lässt es sich auch hier fassen: er hatte ausserdem weder Sohn noch Tochter. Gesucht und unnatürlich ist dagegen die reflexive Deutung dieses Suffixums: er hatte keine Kinder (ausser ihr), die von ihm erzeugt gewesen wären, weil er vielleicht noch Stiefkinder seiner Frau aus einer früheren Ehe bei sich erzogen habe ! ? —

V. 35. הָיִית בְּעֹכְרָי] Du bist unter denen, die mich betrüben für: du betrübst mich. Aehnliche Umschreibungen s. Ps. 54, 6. 118, 7.

פָּצִיתִי פִי אֶל יְהוָה] ich habe meinen Mund geöffnet, d. h. das Wort ist einmal über meine Lippen, ich kann es nicht zurücknehmen. Es scheint nämlich, dass ein Gelübde erst dann verbindlich wurde, wenn es vernehmbar ausgesprochen worden; daher auch der Ausdruck מִפֶּה יָצָא v. 36, vgl. Num. 30, 3, 13. Deut. 23, 24. Der Nebenbegriff des Uebereilten, Unbedachtsamen, den die Wörterbücher dieser Redensart leihen, liegt nicht darin, wie man deutlich sieht, aus Ps. 66, 14, wo auch von einem Gelübde, aber durchaus ohne diesen Nebenbegriff die Rede ist: nicht einmal Hiob 35, 16, von welcher Stelle man insgemein ausgeht, hat die

Formel an und für sich diesen Sinn, sondern erhält ihn erst durch das beigefügte הֶבֶל. —

לָשׁוּב] zurückgehen, von einem Versprechen: rückgängig werden, widerrufen. Dass einmal ausgesprochene Gelübde nicht durften zurückgenommen werden, wurde später auch gesetzlich sanctionirt. Num. 30, 3. Deuter. 23, 22 ff.

V. 37. הַרְפֵּה מִמֶּנִּי] sc. יָדְךָ, lasse ab von mir deine Hand = lasse mich frei, lege nicht Hand an mich, während zwei Monaten.

וְיָרַדְתִּי עַל הֶהָרִים] Um diese scheinbar widersinnige Verbindung von יָרַד mit עַל zu begreifen, muss man sich erinnern, dass Mizpa auf einer Anhöhe lag; es ist nun eine prägnante Construction, sie will von Mizpa herabsteigen, und auf die benachbarten Berge gehen.

ורעיתי] Das Keri korrigirt וְרֵעוֹתָי, nicht unwahrscheinlich, da diese Schreibart gleich im folgenden Verse wiederkehrt und in den Handschriften keine Buchstaben so oft verwechselt werden, wie die in der ältern Schrift kaum zu unterscheidenden ו und י. Das Chethib wäre רַעְיֹתָי zu punktiren, von רַעְיָה (Hoh. L. 1, 9, 15 und öfter).

Sie will weinen über ihre Jungfrauschaft, weil sie als Jungfrau sterben muss, ehe sie Gattin und Mutter geworden ist, vgl. v. 39, וְהִיא לֹא יָדְעָה אִישׁ, wo יָדְעָה im Plusquamp. zu übersetzen ist. Clericus, der diesen Sprachgebrauch übersah, und das Präteritum fälschlich im Sinne eines Imperfects oder Aorists fasste, zog daraus die Folgerung, Jephtha habe seine Tochter, gleichsam als Vestalin, einer ewigen Jungfrauschaft im Dienste Jehovas geweiht, eine Ansicht, welche mit der irrigen Auslegung von v. 31, und dem Bestreben, den Gedanken an ein Menschenopfer zu entfernen, zusammenhängt.

V. 39. וַתְּהִי חֹק בְּיִשְׂרָאֵל] **e s w a r d S i t t e i n I s r a e l** — nämlich das, was im folgenden Verse erzählt wird, dass die Jungfrauen von Jahr zu Jahr vier Tage hindurch die heldenmüthige Aufopferung der Tochter Jephthas mit Lobgesängen feiern. **V o m A b s i n g e n v o n L o b l i e d e r n** kam תַּנּוֹת schon oben 5, 11 vor.

Zwölftes Kapitel.

Die Anmassung der Ephraimiten, welche, früher umsonst um Hülfe gegen die Ammoniter angefleht, jetzt es dem Jephtha zum Verbrechen machten, dass er ohne ihre Theilnahme den Krieg unternommen, entzündet einen Bürgerkrieg, in welchem die Gileaditen dem Stamme Ephraim eine furchtbare Niederlage beibringen, v. 1 — 8; dann werden die Nachfolger Jephthas im Richteramte, das er nur sechs Jahre bekleidet hatte, fast nur dem Namen nach angeführt, nämlich Ibzan v. 8 — 10, Elon. v. 11, 12 und Abdon v. 13 — 15.

V. 1. צָפוֹנָה] d. h. nach der Stadt Zaphon am jenseitigen Ufer des Jordan (daher וַיַּעַבְרוּ nämlich אֶת הַיַּרְדֵּן) im Stamme Gad; sie wird Jos. 13, 27 neben Succoth genannt.

V. 2. Es ist eine nicht seltene Erscheinung in den historischen Schriften des alten Testaments, dass gewisse Nebenumstände einer Begebenheit nicht in ihrem natürlichen Zusammenhange erzählt werden, so dass sie der Leser erst aus folgenden zufälligen Aeusserungen und Anspielungen errathen muss. So war des Umstandes, dessen Jephtha hier gedenkt, dass nämlich die Gileaditen die Hülfe Ephraims gegen die Ammoniter anbegehrt hätten, ohne dass ihnen entsprochen worden sei, früher nicht gedacht worden, sondern wir erfahren dies erst hier gelegentlich. Ein Beispiel ähnlicher Art fanden wir oben 8, 18. Michaelis meint, es könnte dies Hülfsbegehren vor der Er-

nennung Jephthas zum Feldherrn an die Ephraimiten ergangen sein, und Jephtha hier blos im Namen seines Volks von seiner Person sprechen; dagegen streitet aber die bestimmte Unterscheidung von אֲנִי וְעַמִּי. —

V. 3. ואישמה] Das Chethib giebt das seltene Futur. von יָשִׂים f. שׂוּם, וָאִישְׂמָה f. וָאָשִׂימָה. Ein anderes, vom Keri ebenfalls bestrittenes Beispiel dieser Form s. Genes. 24, 33. und ausserdem 50, 26. Ewalds Sch. Gr. S. 200 Note 2.). Da indess der Fall von Buchstabenversetzungen durch die Abschreiber ein so gewöhnlicher ist, so möchte ich die Verbesserung des Keri nicht geradezu für unrichtig halten.

V. 4. פְּלִיטֵי אֶפְרַיִם — בְּתוֹךְ מְנַשֶּׁה] Die mannigfachen, meist gezwungenen Erklärungsversuche dieser schwierigen Worte lassen sich auf folgende zwei Hauptklassen zurückführen; 1) Die Einen nehmen an, dass גִלְעָד das Subjekt von אָמְרוּ sei und übersetzen dem zufolge: denn es sagten die Gileaditen zwischen Ephraim und Manasse (das soll heissen: die Gileaditen, welche an der Jordansfurth zwischen dem Gebiet der Stämme Ephraim und Halbmanasse im Ostjordanlande Posto gefasst hatten!): ihr seid ephraimitische Flüchtlinge (und hieben sie deshalb nieder, וַיַּכּוּ). Es wird dann dieser Vers als eine Prolepsis des nachfolgenden betrachtet, der dasselbe nur umständlicher wiederhole. Allein die bei dieser Auslegung angenommene Trajection des Subjects ist eben so wenig denkbar als die Auffassung der Präposition בְּתוֹךְ in der Bedeutung der Präposition בֵּין erlaubt sein kann, zu geschweigen, dass für כִּי אָמְרוּ nothwendig לֵאמֹר stehen müsste, und dass überhaupt der ganze Gedanke undeutlich ausgedrückt, durch den folgenden Vers überflüssig und unerträglich schleppend wäre. 2) Andere nehmen daher richtiger die Ephraimiten als Subject von אָמְרוּ an, welche den Gileaditen früher

schimpfweise vorgeworfen hätten: Ihr seid Flüchtlinge, d. i. Abtrünnige der Ephraimiten in Ephraim und Manasse. Der Ausdruck פְּלִיטֵי אֶפְרַיִם wird einstimmig für ein Schimpfwort erklärt, welches entweder die Absonderung der transjordanischen Stämme von ihren Brüdern in Canaan, dem heiligen Lande der Verheissung, brandmarken und dieselben gewissermassen als Ausreisser bezeichnen solle, wobei dann Ephraim als *pars pro toto* für die westlich wohnenden Stämme oder für Israel überhaupt gesetzt wäre; oder Flüchtlinge der Ephraimiten soll soviel heissen, als: ein aus verlaufenen Ephraimiten zusammengesetztes Gesindel, ein Abschaum der Nation. Allein beide Erklärungen thun dem Sprachgebrauche, der mit פָּלִיט nur einen der Niederlage Entkommenen bezeichnet, Gewalt an. Wenn nun die obige Erklärung schon von dieser Seite zweifelhaft wird, so wird sie es noch mehr durch die Verlegenheit der Ausleger, was sie mit den Worten בְּתוֹךְ אֶפְרַיִם בְּתוֹךְ מְנַשֶּׁה anfangen sollen. Da muss בְּתוֹךְ bald in Vergleich mit Ephr. und Man. bedeuten, bald zwischen (Maurer nach Michaelis *medium quiddam* (ein Mittelding) *inter Ephraimitas et Manassitas*), bald unter, wobei Clericus ergänzt: *quum vos esse oporteret inter Ephraimitas et Manassitas* und was dergleichen Unmöglichkeiten mehr sind; am besten würde man noch erklären: ihr geltet unter uns Ephraimiten und Manassiten für Flüchtlinge Ephraims. Vielleicht wollte der Chaldäer diesen Sinn ausdrücken, indem er die schwierigen Worte paraphrastisch übersetzte: Ihr Flüchtlinge Ephraims! was seid ihr Gileaditen geachtet unter den Ephraimiten und Manassiten? Immerhin entsteht so nur

ein nothdürftiger Sinn und die Hauptschwierigkeit, der Ausdruck פְּלִיטֵי אֶפְרַיִם, bleibt dieselbe. Dagegen scheint unter den älteren Auslegern Seb. Schmid den Zusammenhang und wahren Sinn dieser Worte am richtigsten erkannt zu haben. Seine Worte sind: *Omnium optimum videtur, verba de praegresso bello Ammonitico accipere, quod Gileaditae intra octodecim ejus annos refugium suum ad Ephraimitas sumserint et sic erepti sint atque ab Ephraimitis defensi; jam vero postquam eorum beneficio superfuerint, contemserint eos, nec ad societatem belli vocaverint.* — Das Stammwort פָּלַט hat nämlich theils intransitive Bedeutung, theils transitive; in der ersteren heisst es: sich durch die Flucht aus einer Niederlage retten, entkommen, in der letzteren: einen aus einer Todesgefahr retten, befreien. Nach dieser doppelten Bedeutung kann das Derivat פָּלִיט sowol in neutralem Sinne einen der Niederlage Entkommenen, als im Sinne eines Participii passivi einen aus der Gefahr Befreieten, Geretteten bezeichnen. In dieser letzteren Bedeutung genommen sind nun פְּלִיטֵי אֶפְרַיִם, Gerettete Ephraims, s. v. a. solche, welche die Ephraimiten gerettet haben. Die gewöhnlichere Bedeutung von פָּלִיט ist zwar die neutrale und nach dieser sind v. 5 פְּלִיטֵי אֶפְרַיִם entkommene Ephraimiten. Unmöglich kann aber der Ausdruck in beiden Stellen dasselbe bedeuten. Die Worte בְּתוֹךְ אֶפְרַיִם בְּתוֹךְ מְנַשֶּׁה zeigen den Ort an, wo die Gileaditen Schutz und Rettung vor den Ammonitern fanden, nämlich: im Gebiet der Stämme Ephraim und Manasse. Der Sinn und Zusammenhang der ganzen Stelle ist nun also folgender: es kam zum Krieg zwischen Ephraim und Gilead, denn die Ephraimiten hatten den Gileaditern vorge-

worfen, sie seien nur durch die Zuflucht, die sie in dem Gebiet der Stämme Ephraim und Manasse gefunden, den Ammonitern entkommen, und verdankten somit den Ephraimiten ihre Rettung. Um diese Verkleinerung ihres Waffenruhms zu rächen und die Ansprüche eines Patronats, welche Ephraim auf diese angebliche Hülfleistung zu gründen suchte, zurückzuweisen, hatte eben Gilead zu den Waffen gegriffen.

V. 6. סִבֹּלֶת --- שִׁבֹּלֶת] Wir haben hier die Andeutung einer Dialektverschiedenheit im Hebräischen. Die Ephraimiten hatten das ש nicht, sondern erweichten es in ס. Auch die Aethiopen haben blos das ס und bekanntlich kennen weder Griechen noch Lateiner diesen schweren Laut. Auch im Hebräischen bemerkt man das Bestreben das ש allmählig in ס zu erweichen; doch behielt man die alte Orthographie bei und erfand nun den diakritischen Punkt, um die Wörter, deren ש wie ס ausgesprochen wurde, von denjenigen zu unterscheiden, in welchen die alte Aussprache festgehalten wurde. S. Ewald Kr. Gr. S. 28.

וְלֹא יָכִין לְדַבֵּר כֵּן] er gab nicht acht, es richtig auszusprechen, d. i. sie sprachen es aus Unachtsamkeit unrichtig aus. Bei הֵכִין wird oft לֵב (advertere animum) ausgelassen vgl. 1. Sam. 23, 22. Dagegen vollständig: 2 Chr. 12, 14. 30, 19. Hinsichtlich des כֵּן ist zweifelhaft, ob es so — nämlich wie man es ihm vorgesprochen hatte, — oder richtig bedeute.

V. 7. בְּעָרֵי גִלְעָד] in einer der Städte Gileads: es wird nämlich zuweilen ein Gattungsbegriff im Pluralis, statt eines Individuums gesetzt, wenn man sich unbestimmt ausdrücken will; vgl. Livius 1, 4: Aeneas Sylvius in sylvis natus est. Virg. Aen. 8, 50: in montibus posuere urbem. Aus dem alten Testamente rechnet man dahin noch Genes. 13, 12. 19, 29 wo

es vom Loth heisst: יָשַׁב בְּעָרֵי כִּכָּר; indessen kann diess im eigentlichen Sinne genommen werden, da Loth als Nomade in diesen Städten herumzog und seinen Wohnort wechselte. Eher kann man Genes. 8, 4: die Arche liess sich nieder עַל הָרֵי אֲרָרָט und 2 Chron. 16, 14 hieher ziehen. S. Gesen. Lehrg. S. 665. Ewald Kr. Gr. S. 584 und in seinem Commentare zum Hohen Liede S. 82. Es fällt nun aber in unserer Stelle auf, dass der Begräbnissplatz Jephthas nur auf eine generelle Weise bezeichnet sein soll, während bei allen übrigen Richtern die Stadt, in der sie begraben wurden, ganz bestimmt angegeben wird. Die LXX. und Vulg. scheinen für בְּעָרֵי — בְּעִירוֹ gelesen zu haben: *καὶ ἐτάφη ἐν τῇ πόλει αὐτοῦ Γαλαάδ*, *Vulg. et sepultus est in civitate sua Galaad*, womit zu vergleichen 1 Sam. 28, 3. Eine Stadt Gilead giebts nun aber nicht; dagegen konnte sehr leicht vor גִּלְעָד das Wort מִצְפֵּה ausfallen. Mizpa war Jephthas Wohnsitz (11, 34) und hiess vollständig מִצְפֵּה גִלְעָד, 11, 29, und da es auch von den übrigen Richtern heisst, sie seien in ihrer Vaterstadt begraben worden, so kann man dasselbe mit allem Rechte auch von Jephtha voraussetzen. Die Rabbinen setzen sich aus der im Wortverstande genommenen masorethischen Lesart die lächerliche Fabel zusammen, dass der Leichnam Jephthas stückweise in verschiedenen gileaditischen Städten begraben worden sei.

V. 8. מִבֵּית לָחֶם] da יִשְׂרָאֵל vermuthlich nur in beschränkterem Umfange von den nördlichen Stämmen gesetzt ist (9, 22), so ist unter Bethlehem hier wol nicht der bekannte Flecken im Stamme Juda zu verstehen, sondern der gleichnamige Ort im Stamme Sebulon, s. Jos. 19, 15. Zum Unterschied von diesem letzteren führt der erstgenannte Ort gwöhnlich das Prädikat בֵּית־לֶחֶם יְהוּדָה s. 17, 7. 9. Ruth, 1. 2.

V. 9. Von Ibzan wird nur sein Reichthum an Kindern erwähnt, der für einen besondern Segen Gottes galt, vgl. Ps. 127, 3; 128, 3. Das הַחוּצָה und בַּחוּץ darf man nicht so verstehen, als ob Ibzan seine Töchter an Auswärtige verheirathet und seine Söhne ausländische Weiber geehelicht hätten. Denn חוּץ steht dem בַּיִת entgegen und jene Ausdrücke heissen also blos aus dem Hause und in das Haus. Fremd wird durch נֵכָר bezeichnet. Der Nachdruck liegt einzig darin, dass sie alle verehelicht wurden.

V. 12. בְּאַיָּלוֹן] Bekannter ist die gleichnamige Stadt, welche den Daniten zugetheilt wurde, aber in den Händen der Amoriter blieb, s. 1, 35. Das sebulonitische Ajalon dagegen scheint dieselbe Stadt zu sein, welche Jos. 19, 33 אַלּוֹן, oder nach andern Handschriften אֵלוֹן und אֵילוֹן geschrieben wird und auf der Grenze zwischen Naphthali und Sebulon lag.

V. 13. הַפִּרְעָתוֹנִי] von der Stadt פִּרְעָתוֹן auf dem Berge der Amalekiter im Lande Ephraim nach v. 15, womit die Anmerk. zu 5, 14 zu vergleichen ist.

V. 14. Ueber das Reiten auf Eseln s. die Anm. zu 10, 4).

Dreizehntes Kapitel.

Mit diesem Kapitel beginnt der Sagenkreis von Simson, dessen Geschichte, so wie die von Gideon, zu einem Gegenstande theokratischer Dichtung geworden ist, wozu ihr phantastischer Inhalt sich vorzüglich eignete. Das vorliegende Kapitel erzählt die ausserordentlichen Umstände der Geburt des Helden; ihre dichterische Einkleidung hat mit der Erzählung von der Berufung Gideons Kap. VI. eine unverkennbare Aehnlichkeit und hat mit ihr sicher einerlei Verfasser, während dagegen der einleitende erste Vers von dem Sammler des Buchs herrührt.

Dem lange Zeit unfruchtbar gebliebenen Weibe des Manoach, eines Daniters, erscheint ein Engel Iehovas mit der Verkündigung, sie werde schwanger werden und einen Sohn gebären; dieser solle ein Geweihter Jehovas sein von Mutterleibe an, daher die Mutter schon während ihrer Schwangerschaft das Gelübde der Enthaltsamkeit von berauschenden Getränken über sich zu nehmen habe, v. 2—5. Auf die Erzählung seiner Frau von der ihr zu Theil gewordenen Verheissung hin bittet Manoach um eine Bestätigung derselben, und der Engel erscheint dem Ehepaare zum zweiten Male, ohne von ihnen als solcher erkannt zu werden, lehnt eine ihm angebotene Mahlzeit ab, weigert sich seinen Namen zu nennen und heisst sie dem Jehova ein Opfer darbringen, in dessen Flamme er dann zum Himmel emporsteigt, v. 6 — 21. Nun erst merkt Manoach, dass er mit einem göttlichen Wesen gesprochen habe und fürchtet für sein Leben, worauf ihn aber sein Weib beruhigt und Vertrauen zu Jehova fassen heisst, der ihnen ja einen so deutlichen Beweis seiner Gnade gegeben habe, v. 21 — 23. Die Verheissung geht darauf in Erfüllung und der Neugeborne erhält den Namen

Simson v. 24. — S. Dietrich, Beiträge zur Geschichte Simsons. Gött. 778. Justi, üb. Simsons Stärke in s. vermischt. Abhandl. Th. I. S. 164. f. (auch in Eichhorns Repert. VII. S. 78. f.) und Herder, Geist der ebr. Poesie Th. II. S. 253.

V. 1. מִצָּרְעָה] Zora, eine Stadt, welche nach Jos. 19, 41, vgl. mit 15, 33, der Stamm Juda dem Stamme Dan abtreten musste. Sie lag nach Euseb. zehn röm. Meilen nördlich von Eleutheropolis, auf dem Wege nach Nikopolis; Jos. 15, 33. wird Zora zu den Städten der שְׁפֵלָה, d. i. der westlichen, gegen das mittell. Meer zu sich verflächenden Hälfte des Stammgebiets von Juda gerechnet.

וְאִשְׁתּוֹ עֲקָרָה] Gleich dem Isaak, dem Stammvater des hebräischen Volkes, dem Erben und Unterpfand der dem Abraham in Bezug auf dasselbe gegebenen Verheissungen (Genes. 18.) und gleich wie Samuel (1. Sam. 1.) und Johannes der Täufer (Luk. 1.), welche Beide zu thatkräftigen Organen des göttlichen Geistes in ihrem Volke bestimmt waren, so muss auch Simson nach dem tiefen Sinn der bei der Geschichte aller dieser drei ausserordentlichen Männer sich wiederholenden theokratischen Dichtung die späte Frucht einer lange kinderlos gebliebenen Ehe sein, weil eine solche wider menschliches Hoffen und Erwarten erfolgte Zeugung um so deutlicher den Geborenen als ein durch höhere Kraft verliehenes Geschenk, als einen von Gott unmittelbar in's Dasein Gerufenen, zu Ausserordentlichem Bestimmten, erscheinen liess. Es sind dies die *τέκνα δἰ ἐπαγγελίας*, welche den *τέκνοις κατὰ σάρκα* gegenüberstehen, Galat. IV, 23. Röm. IX, 8.

V. 4. So lange das Kind im Mutterleibe seine Nahrung von dem empfängt, was die Mutter geniesst,

soll diese an seiner Stelle das Gelübde der Enthaltsamkeit beobachten.

V. 5. יֹלַדְתְּ steht noch V. 7. und Genes. 16, 11. für יֹלֶדֶת (Jes. 7, 14), in allen drei Stellen, wenn Jemand in der zweiten Person angeredet wird, daher Ewald (Schulgr. S. 131 Note) vermuthet, die Punktatoren hätten wegen der Aehnlichkeit mit der zweiten Pers. Praeter. so ausgesprochen. Es wäre demnach eine Mischung des Praet. und Partic. oder eine Art von Flexion des Participiums, wofür die Form schon Storr ansah, s. Observatt. ad anal. et synt. hebr. p. 136. u. dagegen Gesen. Lehrgb. S. 282.

נְזִיר אֱלֹהִים] ein Geweihter Gottes, ein Nasiräer; vergl. über diese Art von Gelübden Num. 6, 1—21. Das Wesentliche desselben bestand darin, dass man dem Jehova sein Haupthaar weihte und daher dasselbe so lange, als die Zeit des Gelübdes dauerte, nicht abschnitt. Daher Num. 6, 7. der Ausdruck: כִּי נֵזֶר אֱלֹהָיו עַל־רֹאשׁוֹ, die Weihe seines Gottes ist auf seinem Haupte; daher wird Jerem. 7, 29. נֵזֶר geradezu für langes Haupthaar und נָזִיר, Levit. 25, 5, tropisch von der unbeschnittenen Rebe gebraucht. Mit dieser Weihung des Haupthaars verbunden war die Pflicht der Enthaltsamkeit von allen berauschenden Getränken und selbst von den Früchten, aus welchen sie bereitet werden, nebst Vermeidung alles dessen, was levitisch verunreinigen konnte, wie unreine Speisen (deren jedoch nur in unsrer Stelle, nicht aber im Gesetze Num. 6. ausdrückliche Erwähnung geschieht), und Berührung von Todten, eine Vorschrift des Gesetzes, die bei Simson keine Anwendung findet, sonst hätte er weder das Aas eines Löwen berühren (14, 8.), noch sich durch das Tödten so vieler Feinde verunreinigen dürfen. Ein solches Gelübde konnte von Männern und Weibern entweder auf längere Zeit

oder auf Zeitlebens übernommen werden, das Letztere wol nur von Eltern für ihre Kinder, wenn sie solche lange vergebens gewünscht hatten, vgl. 1 Sam. 1, 11. Die Sitte, einer Gottheit das Haupt- oder Barthaar zu weihen, findet sich bei den meisten Völkern des Alterthums; so liessen namentlich die Griechen das Haar ihrer Knaben und Mädchen zu Ehren einer Gottheit wachsen, welcher es dann in den Jahren der Pubertät als Weihgeschenk dargebracht wurde; das Haupt des Achilleus, z. B., war durch Peleus dem Flussgott Spercheios geweiht worden, Ilias 23, 141 ff., vgl. überhaupt Wachsmuth hellen. Alterthumskunde II. 2, S. 234 f. Auch den Indern war diese Sitte bekannt, nach Arrian Rer. Indic. c. 7, und von den Aegyptiern berichtet etwas Aehnliches Diodor. 1, 18. Vgl. noch vom Kaiser Nero Sueton (Vita Ner. c. 12.): *barbam primam posuit conditamque in auream pyxidem et pretiosissimis margaritis adornatam Jovi Capitolino consecravit.* Eine Vergleichung des hebräischen Nasiräats mit diesen heidnischen Gebräuchen haben ausführlich angestellt Spencer, De legib. Hebr. ritual. Lib. III. c. VI. und Bauer, Gottesdienstl. Verf. d. Hebr. Th. I. S. 329 ff. Indessen scheint diese Sitte nicht überall dieselbe religiöse Bedeutung gehabt zu haben. So war z. B. bei den Griechen das Abschneiden der Haare in den Jahren der Mannbarkeit eine Art von Erstlingsopfer vom menschlichen Körper, womit man sich von derjenigen Gottheit, der es geweiht worden war, körperliches Gedeihen, Kraft und Gesundheit erbitten wollte. Vgl. Censorinus de die nat. c. 1.: „*Quidam etiam pro cetera bona corporis valetudine crinem Deo Sacrum pascebant.*" Desshalb gebraucht Plutarch, im Leben des Theseus K. 5., von diesem Abschneiden der Haare den Ausdruck: ἀπάρχεσθαι

τῷ θεῷ τῆς κόμης. Oder man liess auch das Haar wachsen, wenn man sich in einer gefahrvollen Lage, z. B. auf einer Reise oder in Krankheit befand und schnitt es dann, nach erlangter Rettung, der Gottheit zu Ehren ab, zu der man das Gelübde gethan hatte. Diese Bedeutung hatte die Sitte bei den Aegyptiern, welche ein solches Gelübde übernahmen, wenn sie eine Reise antraten, s. Diodor a. a. O. Bei Griechen und Römern geschah dies besonders bei Seereisen und in Krankheiten, vgl. Artemidor. Oneirocr. I, 23. Juvenal. Sat. 12, 81. Act. Apost. 18, 18. und daselbst Künöl p. 620. Diess scheint auch der Sinn des Nasiräergelübdes gewesen zu sein, wenn es nur auf einige Zeit übernommen wurde. Wenn dagegen Jemand dasselbe auf Zeitlebens übernahm, wie Simson, so wollte man sich wol durch eine solche Abstinenz in den besondern Schutz der Gottheit stellen, weil man glaubte, sie trete mit einem Menschen, der sich ihr zu Ehren solchen Entbehrungen unterziehe und sich eines höheren Grades von priesterlicher Reinigung befleisse, um so eher in Verbindung und werde ihn in allen seinen Unternehmungen kräftig unterstützen.

וְהוּא יָחֵל] Die in dem Abschnitte von Simson dreimal vorkommende Wendung von הֵחֵל mit folgendem Infinitiv, bezeichnet immer eine Epoche, einen Zeitpunkt, wo der bisherige Gang der Dinge eine neue Wendung nimmt. So wird mit Simsons Auftreten das bisher den Philistern unterlegene Volk sich zu erheben, und von ihrer Herrschaft zu befreien anfangen. Vgl. 13, 25. 16, 19. Aeltere Ausleger rechneten unsere Stelle zu denjenigen, wo הֵחֵל, wie ἄρχεσθαι, coepisse, pleonastisch stehe, wogegen Fritzsche Comm. ad Matth. p. 539 f. nachzusehen ist.

V. 6. נוֹרָא] LXX. φοβερόν, wie Genes. 28, 17;

besser wäre *σεβαστόν* oder *σεβάσμιον*, ehrwürdig, eine heilige Scheu einflössend.

אֵי מִזֶּה הוּא] eines der seltenen Beispiele von indirekter Rede, Ges. Lehrgb. S. 854.

V. 8. הַיּוּלָּד] Der Knabe, der geboren werden soll, s. zu 11, 27. Die Form ist Part. Pyal f. הַמְיֻלָּד Ewald Schgr. §. 220.

V. 10. בַּיּוֹם] wie unser: dieser Tage für *neulich*. Doch ist dies, so viel mir bekannt, das einzige Beispiel, wo בַּיּוֹם diese Bedeutung hat. Nicht hierher gehört die Formel וַיְהִי הַיּוֹם mit folgendem Verb. mit Vav. cónversiv. 1 Sam. 1, 4. (14, 1. 2 Kön. 4, 8. 11. 18.), welche Stelle Ewald, Schgr. §. 496. mit Unrecht als Beispiel anführt, dass הַיּוֹם auch von der Vergangenheit gebraucht werde und jenen Tag, damals heisse. Der Sinn ist vielmehr: es kam der Tag, dass opferte, s. v. a. einst opferte.

V. 12. עַתָּה] wohlan! wenn sich dies so verhält — so möge deine Verheissung in Erfüllung gehen.

מִשְׁפַּט הַנַּעַר] worin soll die Art und Weise des Knaben bestehen? — Vgl. 2 Kön. 1, 7. wo מִשְׁפָּט auf die Art und Weise, wie Jemand aussieht, sich bezieht. Hier ist es die Lebensweise, die Art, wie man den Knaben halten soll, wofür es V. 8. hiess: מַה נַּעֲשֶׂה לַנַּעַר —. וּמַעֲשֵׂהוּ, das, was er zu thun oder zu beobachten hat.

V. 14. תִּשְׁמֹר] Dieselben Consonanten sind hier richtig als Cal punktirt, welche am Ende des vorigen Verses die Punktation des Niphal haben. Dort nämlich war das Wort mit מִן construirt und hiess: sich vor etwas hüten, hier mit dem Akkusat. und bedeutet: beobachten, halten. Der Engel scheint die ihm gemachte Frage nicht zu beantworten; denn

statt zu sagen, was der Knabe zu thun habe, wiederholt er nur die der Mutter schon gegebenen Vorschriften. Allein da diese die ihr anbefohlene Enthaltsamkeit nur für ihre Leibesfrucht zu üben hat, so bezieht sich doch die ertheilte Vorschrift eigentlich auf den Knaben, und es verstand sich von selbst, dass sie nach seiner Geburt für ihn selbst in Kraft treten solle.

V. 16. כִּי לֹא יָדַע — יְהוָֹה הוּא] Auf den ersten Anblick sollte man glauben, diese Worte stehen an unrechter Stelle, da sie eher zur Entschuldigung der cordialen Einladung des Manoach, als zur Begründung der Antwort, die ihm der Engel darauf giebt, zu dienen und also besser nach V. 15. zu stehen scheinen. Allein die Gedankenfolge ist richtig, wenn man nur den Sinn der Worte, in welche Manoach seine Einladung einkleidet, gehörig versteht. Diese enthalten nämlich einen beabsichtigten Doppelsinn, weil Manoach nicht recht wusste, was er aus der Erscheinung machen, ob er den Engel für einen Propheten oder für ein überirdisches Wesen halten solle. Dieser Doppelsinn liegt theils in der Praeposition לְפָנִים, theils in dem Verbum עָשָׂה. Entweder bedeuten nämlich die Worte vermittelst einer prägnanten Construction: wir wollen ein Ziegenböcklein zurechtmachen und dir vorsetzen, also für נַעֲשֶׂה וְנִתֵּן לְפָנֶיךָ, vgl. Genes. 18, 8; oder sie heissen: wir wollen in deiner Gegenwart ein Ziegenböcklein opfern. Auf diesen Doppelsinn bezieht sich nun die disjunctive Antwort des Engels: wenn ihr mich auch zurückhalten wolltet (um mich zu bewirthen), so würde ich doch nicht von eurer Speise geniessen, wenn ihr aber ein Opfer darbringen wollt; so bringt es dem Jehova dar (nicht mir, der ich blos sein Ge-

sandter und Diener bin). **Manoach wusste nämlich nicht dass es ein Engel Jehovas war** (also weder ein Mensch, der irdische Speise genösse, noch ein Gott, dem allein die göttliche Ehre des Opfers zukommt). So hat **Theodoret** die Stelle richtig verstanden, der in den Quaest. in Jud. interrog. XX (p. 338 ed. Schulz) sie folgendermassen paraphrasirt: *τροφῆς, φησὶν, οὐ δέομαι· θυσίαν οὐ δέχομαι· τοῦτο μὲν γὰρ θεοῦ, ἐκεῖνο δὲ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ἴδιον· ἐγὼ δὲ οὔτε ὡς ἄνθρωπος χρήζω τροφῆς, οὔτε τὴν θείαν ἁρπάζω τιμήν.* Vgl. die Anmerk. zu 6, 21.

V. 17. מִי שְׁמֶךָ — וְכִבַּדְנוּךָ] wörtlich: **wie ist dein Name? Wenn deine Worte sich erfüllt haben werden, so wollen wir dich ehren,** d. h. sage uns deinen Namen, damit wir wissen, wem wir nach dem Eintreffen deiner Verheissung die schuldige Ehre unserer Dankbezeugung (in Worten oder Geschenken) zu erweisen haben. Für den Gebrauch von מִי in Beziehung auf einen **sächlichen** Gegenstand lässt sich hier nicht derselbe Grund anführen, wie bei 9, 28. und den übrigen in den Wbb. citirten Stellen (vgl. auch **Ewald** z. Hoh. Lied, 3, 6.), da שֵׁם nicht wohl mit einem persönlichen Subjecte vertauscht werden kann, auch anderswo das unpersönliche מָה dabeisteht, z. B. Genes. 32, 28. Sprichw. 30, 4, welches auch in unserer Stelle einige Handschriften darbieten. Man wird daher vielleicht auf einen ursprünglichen Gebrauch des מִי als Commune zurückkommen müssen, wenn man nicht lieber die Textlesart ändern will, wozu aber die kritischen Autoritäten nicht zuzureichen scheinen. Von geringer Erheblichkeit ist die Differenz der Handschriften über die Schreibart von דבריך, wofür die Masorethen den Singular emendiren, den sie V. 12 ohne weitere Be-

merkung in den Text gesetzt haben; indess lesen auch dort viele Manuscripte den Plural; dieser kann auch ohne alle Schwierigkeit auf den Singul. Mascul. des Verbums folgen, s. Ewald Schlgr. §. 567, 1.

V. 18. פלאי] wunderbar, die menschliche Fassungskraft übersteigend, unbegreiflich. Das Chetibh hat die Form פְּלָאִי, wovon das Feminin. פְּלָאִיָּה Ps. 139, 6; dafür giebt das Keri die contrahirte Pausalform פֶּלִי für פְּלִי, wofür man eher die Correction פֶּלִיא, als die regelmässige, auch von mehreren Handschriften gebotene Form, erwartet hätte.

Auf dieselbe Art, wie hier der Engel, weigert sich Jehova, Genes. 32, 30. seinen Namen dem mit ihm ringenden Jakob zu sagen, entweder weil er zu heilig ist, um ausgesprochen zu werden, oder aus Schonung für den Sterblichen, der sich des Todes glaubt, wenn er mit einem göttlichen Wesen persönlich verkehrt, s. V. 22. Exod. 20, 16.

V. 19. וּמַפְלִיא] Es kommen bei diesem und dem folgenden Verse mehrere Umstände zusammen, welche dem Kritiker Zweifel gegen die Richtigkeit der uns von den Masorethen überlieferten, von den alten Versionen bestätigten Lesart einflössen müssen; denn 1) will sich dies Part. מַפְלִיא nicht in die Structur des übrigen Satzes fügen, da es etwas ganz Unerhörtes ist, dass eine Erzählung durch ein blosses Particip mit Vav copulativ. fortgesetzt werde. Nicht einmal וְהוּא מַפְלִיא, wofür Maurer glaubt, dass jenes וּמַפְלִיא stehe, wäre hier an der rechten Stelle; denn dies hiesse: während jener ein Wunder verrichtete, nun aber ist auch das folgende Particip רֹאִים in einen Satz mit während aufzulösen und setzt nothwendig ein vorgegangenes Futur. mit Vav Convers. voraus. 2) Auch zugegeben, dass V. 20. nur eine nähere

Exposition des allgemeinen מַפְלִיא im 19. Verse enthalte, so hat die Wiederholung der Worte וּמָנוֹחַ — ־אִשְׁתּוֹ immer etwas Auffallendes. Nun aber wird selbst jene Annahme einer Epexegesis durch die Differenz zweifelhaft, dass V. 19 Manoach sein Opfer auf einen Felsen (צוּר) niederlegt, während es im V. 20. auf einem Altare (מִזְבֵּחַ) liegt. Man pflegt dies zwar so zu vereinigen, dass man annimmt, der Altar sei eben auf einer felsigen Anhöhe gestanden. Allein theils wäre es sonderbar, wenn zur Bezeichnung der Stelle, wo Manoach das Opferfleisch hingelegt, der Felsen, statt des darauf errichteten Altars genannt wäre, theils spricht die Analogie mit 6, 20. 21. dafür, dass nach der Meinung des Verfassers der Fels selbst die Stelle des Altars vertreten habe, wodurch der Widerspruch mit V. 20 in voller Kraft bleibt. Dies Alles scheint den Verdacht einer Textverderbniss hinreichend zu rechtfertigen. Was nun aber die ursprüngliche Lesart gewesen, welche Veränderungen damit vorgegangen sein mögen, dies dürfte schwerlich mehr ausgemittelt werden. Bei der grossen Aehnlichkeit der hier erzählten Engelserscheinung mit der des sechsten Kapitels möchte man fast vermuthen, dass die Analogie sich in der ersten Anlage der Erzählung auch auf das von dem Engel bei seinem Scheiden verrichtete Wunder erstreckt habe, so dass, wenn der in V. 19 angefangene Gedanke nicht abgebrochen wäre, nun ferner berichtet würde, wie der Engel durch Berührung dem Felsen ein Feuer entlockt habe, durch welches das Opfer verzehrt worden sei. So stellt, auffallend genug, Josephus den Hergang der Sache dar, obgleich er damit die abenteuerliche Vorstellung des 20. Verses, dass der Engel in der Opferflamme gen Himmel gefahren sei, vereinigt. Dieses letztere Wunder, welches einen späteren, legenden-

süchtigen Geschmack zu verrathen scheint, könnte aber leicht jener einfacheren, mehr im alterthümlichen Geiste gedichteten Darstellung substituirt worden sein und dieselbe aus dem Texte verdrängt haben, ohne dass die Spuren der gewaltthätigen Aenderung ganz verwischt wurden. Vgl. Josephus Alterth. V, 8. §. 3: — *καὶ θύσαντος ἔριφον τοῦ Μανώχου καὶ τοῦτον ὀπτᾶν τῇ γυναικὶ κελεύσαντος, ἐπεὶ πάντ' ἦν εὐτρεπῆ, προσέταξεν ἐπὶ τῆς πέτρας ἀποθέσθαι τούς τε ἄρτους καὶ τὰ κρέα χωρὶς τῶν ἀγγείων· καὶ ποιησάντων, ἅπτεται τῇ ῥάβδῳ ᾗ εἶχε τῶν κρεῶν· τὰ δέ, λάμψαντος πυρός, ἅμα τοῖς ἄρτοις ἐκαίετο, καὶ ὁ ἄγγελος διὰ τοῦ καπνοῦ ὥσπερ ὀχήματος ἀνιὼν εἰς οὐρανὸν αὐτοῖς φανερὸς ἦν.* —

V. 21. הֵרָאֹה] Vgl. den analogen Inf. Cal רְאֹה oder רְאוֹ Gen. 48, 11. 31, 28, s. Ewald Schulgr. §. 371.

V. 22. מוֹת נָמוּת] Vgl. die Anm. zu 6, 22. Der Engel Gottes wird hier wieder אֱלֹהִים genannt, wie 6, 14. יְהוָֹה.

V. 23. וְכָעֵת] um diese Zeit, neulich, von der jüngsten Vergangenheit, wie בַּיּוֹם V. 10.

V. 25. בְּמַחֲנֵה־דָן] Der Ursprung dieses Orts wird 18, 12. erzählt, wo seine Lage hinter, d. i. im Westen von der jüdischen Stadt Kirjath Jearim bestimmt wird. Nach unserer Stelle lag er zwischen Zora (V. 2) und Eschthaol (Jos. 15, 33.), welches Eusebius zwischen Azotus und Askalon setzt.

Der Geist des Herrn begann ihn zu stossen, ihn anzutreiben. Ueber הֵחֵל s. zu 12, 5; von der Zeit an, wo der Knabe erwachsen war, begann er unter dem Einflusse des Geistes Gottes zu stehen und zu handeln, und zwar zu Machane Dan, wo er seinen Wohnort hatte. Vergleicht man nämlich 16, 31. wo es heisst: Simson sei in seiner Familiengruft zwischen Zora und Eschthaol begraben wor-

den, mit unserm Verse, in welchem dem Orte Machane Dan gerade dieselbe Lage angewiesen wird, so muss man vermuthen, dieser letztere Ort, wo sein Erbbegräbniss war, sei eigentlich sein Wohnort gewesen, und das benachbarte Zora werde nur ungenau V. 2. dafür genannt, weil es dem Leser bekannter sein musste. Ganz unnöthig nehmen die meisten Ausleger hier eine Lücke an, indem sie den Sinn der obigen Worte so fassen: zu Machane Dan verrichtete er seine erste Heldenthat, deren nähere Angabe aber fehle.

Vierzehntes Kapitel.

Simson zerreisst einen jungen Löwen, als er mit seinen Eltern auf Brautwerbung nach Thimna geht, wo er sich unter den Töchtern der Philister ein Weib ausersehen hatte, V. 1—8. Bei einer zweiten Reise dahin, als er sich seine Braut abholen will, findet er in dem Gerippe des erschlagenen Löwen einen Bienenschwarm und Honig und nimmt davon Anlass, bei dem siebentägigen Hochzeitschmaus den dreissig dazu geladenen Philistern ein Räthsel aufzugeben, V. 8—15. Durch die Drohungen ihrer vergeblich rathenden Landsleute erschreckt, entlockt Simsons Weib ihrem Manne die Auflösung des Räthsels und hinterbringt sie den Gästen Simson, der es wohl merkt, dass er hintergangen ist, soll nun den von ihm selbst für die Lösung festgesetzten Preis von dreissig Ober- und Untergewändern bezahlen, und verschafft sich dieselben, indem er dreissig Philister zu Ascalon erschlägt und ihrer Kleider beraubt. Er geht dann im Unmuthe fort und überlässt sein treuloses Weib einem Andern, V. 15—20.

V. 1. וַיֵּרֶד שׁ' תִּמְנָתָה] Thimna lag dem Geburtsorte Simsons gegen Westen, daher wird von der Reise nach dieser, mehr der Küste zu gelegenen Stadt der Ausdruck יָרַד gebraucht. Dagegen heisst es von Juda, Genes. 38, 12. וַיַּעַל -- תִּמְנָתָה, weil Adullam, wo Juda sich aufhielt (V. 1.), entweder noch mehr gegen Westen oder im Süden von Thimna lag. Thimna, oder auch Thimnata (über die Identität dieser Namen s. Gesen. Lehrgb. S. 545 und Maurer zu Jos. 19, 43. S. 163.) wird Jos. 19, 43. unter den vom Stamme

Juda den Daniten abgetretenen Städten genannt, war aber zu der Zeit in den Händen der Philister. S. Rosenmüller's Alte[k]humskunde II. 2. S. 350.

V. 2. Bei den Hebräern suchten die Eltern, wie noch jetzt im Morgenlande, ihren Söhnen Weiber und schlossen mit den Eltern der Braut den Kaufpreis (מֹהַר) ab, um welchen die Tochter erlassen wurde. Ehen mit Ausländerinnen waren von jeher den Hebräern verhasst, Genes. 24, 3. 26, 24. 28, 1. 8.) und wurden später aus religiösen Gründen durch das Gesetz streng verboten, Exod. 34, 16. Allein erst nach dem Exil konnte es nicht ohne vielfachen Kampf gelingen, diesem Gesetze Gehorsam zu verschaffen.

V. 3. וּבְכָל־עַמִּי] Man hat nicht nöthig mit Dathe עַמְּךָ zu emendiren. Vater und Mutter werden einzeln redend gedacht.

V. 4. כִּי תֹאֲנָה הוּא מְבַקֵּשׁ] Sie wussten nicht, dass Simson auf Antrieb Jehovas eine Gelegenheit an den Philistern suchte. um ihnen zu schaden. Vgl. 2 Kön. 5, 7. wo das Hithp. הִתְאַנָּה mit לְ construirt in demselben Sinne steht.

V. 5. כְּפִיר אֲרָיוֹת] Aus Ezech. 19, 3. 6. erhellt, dass כְּפִיר den schon erwachsenen, jungen Löwen, der auf Raub ausgeht, bezeichnet. Das Wort muss aber ursprünglich den generelleren Sinn junges Thier überhaupt gehabt haben, woraus sich dann seine Verbindung mit dem Concretum אֲרָיוֹת leicht erklärt, vgl. גְּדִי עִזִּים, בֶּן־אֲתֹנוֹת. Ueber die Löwen in Palästina s. Bocharti Hieroz. L. III. und besond. über den hier erwähnten l. l. c. IV. p. 752 Opp., Rosenmüller bibl. Alterth. IV. 2. S. 111 ff. und 131.

V. 6. כְּשַׁסַּע הַגְּדִי] Wie das Zerreissen eines Böckleins — nicht als ob es etwas Gewöhnliches gewesen wäre, Böcklein zu zerreissen, sondern der Schriftsteller will sagen, Simson habe den Löwen

nicht anders zerrissen, als ob es nur ein Böcklein gewesen wäre.

וְלֹא הִגִּיד] Seine Eltern waren also nicht Zeugen dieser That gewesen, obgleich er in ihrer Gesellschaft nach Thimnata ging. Dies lässt sich nur denken, wenn Simson sich auf der Reise von ihnen entfernt hatte und ihnen entweder voranging, oder hinter ihnen zurückgeblieben war, oder endlich einen Nebenweg eingeschlagen hatte. Das letztere wird aus V. 8. wahrscheinlich, wo es von ihm heisst, er habe auf seiner zweiten Reise nach Thimnata von der Hauptstrasse abgebogen (וַיָּסַר), um die Ueberreste des von ihm erschlagenen Löwen zu besichtigen.

V. 7. וַיְדַבֵּר לָאִשָּׁה] Nach V. 1. und 2. hatte er das Mädchen nur noch gesehen, jetzt sprach er auch mit ihr und ward dadurch in seinem Heirathsentschlusse bestärkt. Das Werben um ihre Hand, welches man in dem Ausdrucke hat finden wollen, war Sache der mitgekommenen Eltern und wird durch דִּבֵּר בְּ, über ein Mädchen (mit ihren Eltern) sprechen, ausgedrückt, Vgl. 1 Sam. 25, 39. H. L. 8, 8. man müsste denn hier eine Vertauschung dieser Präpositionen, und לְ mit dem Targ. und S. Jarchi in dem Sinne von in Betreff, über, nehmen.

V. 8. בִּגְוִיַּת הָאַרְיֵה] Wenn man die Erzählung in allen ihren einzelnen Umständen für treu und faktisch hält, so muss man, da Bienen bekanntlich das Aas fliehen, der Naturgeschichte zu Liebe entweder 1) mit Bochart (Hieroz. S. IV. C. 10. Opp. II. p. 505 seq. unter dem Leib des Löwen sein von Fleisch entblöstes Gerippe verstehen und, damit der Entstehung eines solchen die erforderliche Zeit gelassen werde, im Anfange des Verses מִיָּמִים nicht in dem vagen Sinne: nach einiger Zeit, sondern, wie 11, 40. 17, 10. 21, 19., יָמִים auf den bestimmten Zeit-

raum eines Jahres ausdehnen, der indessen für die Zeit von der Werbung bis zur Heimführung der Braut zu gross scheint; denn die von Seldenus Uxor Hebr. II. c. 8. angeführte Behauptung der jüdischen Lehrer, man habe zwischen dem Verlöbniss und der Hochzeit ein Jahr verstreichen lassen, um der Braut Zeit zu geben, das Nothwendigste für die Ehe vorzubereiten, entbehrt jedes historischen Fundaments und ist wahrscheinlich blos aus dieser Stelle und aus Genes. 24, 55. gefolgert; oder 2) man muss mit Rosenmüller (Bibl. Alterth. Kunde IV. 2. S. 424) sich den von der Sonnenhitze ganz ausgetrockneten, zur Mumie gewordenen Körper des Löwen denken, in den sich, als jeder üble Geruch verschwunden war, ein Bienenschwarm angesetzt habe. Dann hindert nichts, מִיָּמִים, wie 11, 4. 15, 1. in seiner gewohnten Bedeutung: nach einiger Zeit, zu nehmen. Als historische Parallele zu der ersteren Auffassungsweise vergleiche man die Erzählung bei Herodot V. 114. von den Bienen, die sich im Schädel des Onesilus, den die Amathusier über einem ihrer Stadtthore aufgehangen hatten, anbauten. Sollte man es dagegen nicht unwahrscheinlich finden, dass die, gerne ins Wunderbare ausmalende Tradition, deren Einfluss in der ganzen Geschichte von Simson klar am Tage liegt, schon bei dieser ersten That des Helden ihr Recht ausgeübt habe, so dürfte man wol ohne Schwierigkeit dem Erzähler die Vorstellung zumuthen, dass jene Bienen ein Erzeugniss des in Verwesung übergegangenen Löwen selbst gewesen seien. Dann würde nicht allein V. 14. יָצָא in seiner eigentlichsten Bedeutung genommen werden können, sondern überhaupt das Räthsel, welches Simson seinen Gästen vorlegte, erst eigentlich zu einem Räthsel werden, wenn das Ereigniss, von dem er den Anlass

und Inhalt dazu nahm, nicht ein rein zufälliges war, wodurch demjenigen, der es nicht kannte, die Auflösung geradezu unmöglich wurde, sondern eine Naturerscheinung, die man damals allgemein für möglich hielt und welche die Rathenden als etwas Bekanntes aus den dunkeln Worten herausfinden sollten. Ein ganz ähnlicher Volksaberglaube, nur anders modificirt, findet sich ja bei den Griechen und Römern, deren naturhistorische und landwirthschaftliche Schriftsteller uns alles Ernstes versichern, wie Bienen aus dem Aase eines Ochsen künstlich erzeugt werden könnten; man sehe die Sammlungen von Citaten bei Bochart Hieroz. L. IV, c. 10. nebst den von Jakobs zu *Ael.* H. N. II. 57 citirten, mir nicht zugänglich gewordenen Schriften von Barker Ep. Crit. p. 228 und Dedekindus in Horreo. Hannov. 1822 p. 161 seq., in welchem letzteren Aufsatze den Quellen dieses Aberglaubens nachgeforscht wird. Eine der bekannteren Hauptstellen darüber ist Virgil. Georg. IV, 299 seq.

V. 9. וַיִּרְדֵּהוּ] Da weder die im Hebräischen herrschende Bedeutung von רָדָה, niedertreten, noch die syrische fliessen in diesem Zusammenhange anwendbar ist, wenn wir nicht entweder mit dem syrischen Interpreten das Suffix. unbeachtet lassen oder das Verbum als Hiph. וַיַּרְדֵּהוּ, et fluere fecit, punktiren wollen, so muss uns die von den Rabbinen aus dem talmundischen Sprachgebrauche gegebene Erläuterung des Wortes sehr willkommen sein. Im Talmud nämlich wird רָדָה vom Ausbrechen der Honigwaben aus dem Bienenkorb und vom Ablösen der am Ofen anklebenden, neugebackenen Brodtkuchen gebraucht, vgl. Buxtorf Lex. Chald. p. 2214 und die Stelle aus der Baba Mezia fol. 64. ibid. p. 1025. Die Verbindung von וַיִּרְדֵּהוּ mit אֶל כַּפָּיו ist prägnant: er lösete ihn ab (und nahm ihn) in seine Hände. Ueber-

einstimmend mit dieser Erklärung übersetzten das Targ. וְנַפְּחֵיהּ *et avulsit illud* die LXX. *καὶ ἐξεῖλεν αὐτόν*, *Vulg. quem cum sumpsisset in manibus.*

V. 10. וַיֵּרֶד — אֶל הָאִשָּׁה] Mit mehr Wahrscheinlichkeit als V. 7. in וַיְדַבֵּר לָאִשָּׁה fasst hier der Chald. die Präposition אֶל in dem finalen Sinne wegen, so dass der Zweck angezeigt würde, wesshalb der Vater Simsons nach Thimnata reiste, nämlich um die Braut abzuholen und heimzuführen. Vgl. 1 Sam. 1, 27. אֶל הַנַּעַר הַזֶּה הִתְפַּלָּלְתִּי.

מִשְׁתֶּה] LXX. Syr. u. Arab. haben den Zusatz: ein Gastmahl von sieben Tagen, vgl. V. 12. 17. Die folgende Bemerkung des Erzählers: denn so pflegten es die Jünglinge zu machen, scheint anzudeuten, dass die Sitte seines Zeitalters bei Hochzeiten nicht mehr dieselbe war, wie in Simsons Zeitalter, sonst wäre es ja ganz überflüssig gewesen, den Leser aufmerksam zu machen, dass Simson jene Festfeier nach der Sitte seiner Zeit veranstaltet habe. Nun war es gewiss zu jeder Zeit gebräuchlich, die Hochzeit mit einem fröhlichen Mahle zu feiern, wohl aber konnte die Dauer des Festes später beschränkt werden, so dass den Zeitgenossen des Verfassers ein sieben Tage hindurch erneuertes Gelage ausserordentlich vorkommen mochte; insofern hat jener Zusatz der genannten alten Versionen innere Wahrscheinlichkeit, denn die siebentägige Hochzeit des Tobia (Tob. 11, 19.) ist vielleicht nur eine Nachahmung der hier und Genes. 29, 27. erwähnten alterthümlichen Sitte. Vgl. auch Dathe z. d. St.

V. 11. כִּרְאוֹתָם אוֹתוֹ] Das Suffix. ist auf die Leute im Hause, die Eltern des Mädchens zu beziehen, s. V. 15. קְרָאתֶם לָנוּ. Aus der Lesart der Cod. Alex. und der Septuag: *ἐν τῷ φοβεῖσθαι αὐτούς* (dagegen Cod. Vat. *ὅτε εἶδον αὐτόν*) verglichen mit Josephus

Alterth. V. 8. 6: *διὰ δέος τῆς ἰσχύος* möchte man vermuthen, es haben Manuscripte für כִּרְאֹתָם das bezeichnendere בְּיִרְאָתָם gelesen; vgl. Jes. 29, 13. בְּיִרְאָתָם אֹתִי. Allein Causalsätze werden im Hebräiseken nicht durch den Inf. m. Präp. ausgedrückt und übrigens ist derselbe Gedanke auch in der masoreth. Lesart angedeutet. Als sie ihn sahen — nämlich seine kräftige, von ungewöhnlicher Körperstärke zeugende Gestalt, so luden sie, damit, wenn beim Trunke etwa Streit entstehen sollte, die Philistäer dem gewaltigen Hebräer nicht unterliegen müssten, eine ansehnliche Zahl von Gästen ein, welche angeblich das Amt der Brautführer (*υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος* Mt. 9, 15., *φίλοι τοῦ νυμφίου*, Joh. 3, 29. 1 Maccab. 9, 39. Winer's R. W. u. d. A. Hochzeit) verwalten sollten. Wenn aber einige Ausleger glauben, die Eltern der Braut hätten nicht sowohl aus Furcht, als um den Simson zu ehren, so viele Gäste eingeladen, so mögen sie zusehen, was denn mit dem zu einer müssigen Zeitbestimmung herabsinkenden כִּרְאֹתָם אוֹתוֹ anzufangen sei.

V. 12. חִידָה] Auch bei den Griechen, besonders der ältern dem Orientalismus noch näher stehenden Zeit und bei den die alterthümliche Sitte am treusten bewahrenden Doriern (s. Müller's Dorier II, S. 392), waren Räthsel (*γρῖφοι*) eines der gewöhnlichsten Unterhaltungsspiele bei Symposien, s. Athen. X, c. 15. p. 448 ff. mit Casaub. Anmerk. Auch die Königin von Saba setzte nach 1 Kön. 10, 1. die Weisheit Salomos durch Räthsel auf die Probe.

סְדִינִים] feine, leinene Unterkleider. Der Unterschied des noch Jes. 23, 3. Sprichw. 31, 24. vorkommenden סָדִין von כְּתֹנֶת scheint nur in der grösseren Feinheit des Stoffes oder Gewebes bestanden zu haben. Die Sept. geben es hier und Sprichw. l. l. *σινδόνας*, Joseph. Alterth. V, 8. 6. *ὀθόνας*,

womit das ὀϑόνια im Cod. Vat. der LXX. übereinstimmt; beide Wörter bezeichnen im Griechischen feine, weisse Leinwand. So werden neben diesen feineren Unterkleidern auch dreissig kostbare Oberkleider statt der gewöhnlichen als Preis festgesetzt. Es sind nämlich

חֲלִיפוֹת בְּגָדִים] eigentlich Wechselkleider, zum Behuf des bei feierlichen Anlässen gewöhnlichen öfteren Wechselns der Kleidung, womit die Vornehmen im Orient ihren Reichthum zu spiegeln pflegen, vgl. Harmer Beob. üb. d. Orient II. 112. Niebuhrs R. I, S. 182. Natürlich wurden dazu nur kostbare Gewänder genommen, daher Wechselkleid s. v. a. Staatskleid, Feierkleid, im Gegensatz mit dem Alltagsgewand, bei Josephus a. a. O. στολή, vgl. Marc. XII, 38. u. Luc. XV, 22. Simson versprach also einem jeden der dreissig Gäste, falls sie sein Räthsel lösen könnten, ein kostbares Obergewand und ein feines Unterkleid.

V. 14. וּמֵעַז יָצָא מָתוֹק] Wenn man עַז und מָתוֹק in ihrer ethischen Bedeutung fasst, so bildet das Ausgehen des Süssen, d. i. Angenehmen, Lieblichen von dem Wilden, Grimmigen, einen ähnlichen räthselhaften Widerspruch, wie im vorhergehenden Gliede das Ausgehen der Speise vom Fressenden. Anders erklärt den Gegensatz Bochart (Opp. II, 523), der darauf aufmerksam macht, dass im Hebr. u. Arab. stark und bitter Wechselbegriffe seien, wie denn מַר, bitter, auch stark, heftig bedeute, vgl. 18, 25. מָרֵי נֶפֶשׁ, z. B. acer = *vehemens*, *fortis*. Allein es fehlt der Beweis, dass auch umgekehrt stark für bitter, also z. B. עַז = מַר, gesagt worden sei, wie wir etwa im Deutschen von starken Speisen oder Getränken sprechen, obgleich auch wir damit nicht eben

das **Bittere** im Gegensatze mit dem **Süssen** zu bezeichnen pflegen.

V. 15. בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי] Wenn nach dem vorigen Verse die Philister schon nach drei Tagen es aufgaben, die Lösung des Räthsels zu finden, so ist es unnatürlich, dass sie erst am siebenten Tage in das Weib Simsons drangen, dieselbe durch List aus ihrem Manne herauszulocken. Es giebt nun eine zweifache Weise, vermittelst einer leichten Emendation diesem Uebelstande zu begegnen. 1) Entweder lese man mit LXX, Syr. Arab. בַּיּוֹם הָרְבִיעִי, wie schon ein ungenannter jüdischer Kritiker zu emendiren wagte, dessen Buch der mit Unrecht seiner Freisinnigkeit wegen gepriesene **Aben-Esra** in seiner Schrift Tzachut wegen dieses und anderer Versuche, den heiligen Text zu verbessern, den Flammen überliefern möchte. Man lese die merkwürdige Stelle in **Hottinger** Thesaur. Philol. p. 211. Wenn es dann v. 17. von Simsons Weibe heisst: „sie weinte über ihm (d. i. an seinem Halse) **die sieben Tage** des Gelages hindurch," so ist dies eine ungenaue Ausdrucksweise für: sie weinte vom vierten Tage an bis die sieben Tage des Gelages um waren. 2) Oder man ändere am Ende des vierzehnten Verses שְׁלֹשֶׁת יָמִים in שֵׁשֶׁת יָמִים, da es ja an und für sich auch wahrscheinlicher ist, dass die Philister das Rathen fortgesetzt haben werden, bis der Termin ausgelaufen war und erst dann sich auf eine bequemere Weise zu helfen suchten. In diesem Fall müsste man mit den Rabbinen annehmen, dass Simsons Gattin schon aus eigenem Antriebe ihn um die Lösung des Räthsels gebeten und am siebenten Tage, als die Drohung ihrer Landsleute noch als ein neues Motiv hinzukam, ihre Bitten und Thränen nur verstärkt und so endlich die Antwort von ihrem Manne erzwungen habe (כִּי הֱצִיקַתְהוּ v. 17); dann ver-

lieren auch die שִׁבְעַת הַיָּמִים v. 17 allen Anstoss. Es steht nur entgegen, dass v. 16 das Weinen und Bitten von Simsons Gattin so dargestellt wird, dass es erst eine Folge der von ihren Landsleuten an sie ergangenen Aufforderung und Drohung gewesen zu sein scheint, daher ich doch der zuerst vorgeschlagenen Aenderung, die überdies durch kritische Zeugen unterstützt wird, den Vorzug geben möchte.

וְיַגֶּד־לָנוּ] LXX *καὶ ἀπαγγειλάτω σοι*, weshalb Dathe לָךְ schreiben wollte. Es wäre dies allerdings logisch richtiger. Indess lässt auch die masorethische Lesart die ungezwungene Deutung zu: damit er es uns mittelbar durch dich anzeige, damit wir es durch dich von ihm erfahren.

הַלְיָרְשֵׁנוּ] In den Handschriften findet sich theils die Schreibart mit kametzchatuph, theils die mit kametz, welche richtiger ist. Jenes wäre ein Inf. Cal, der sonst überall רֶשֶׁת lautet, dies ein Inf. Piel, von welcher Form das Futurum Deut. 28, 42. vorkommt.

הֲלֹא] ist offenbar verschrieben aus הֲלֹם, hierher. Chald. הַלְכָא; הֲלֹם lesen auch mehrere Mscr. bei Kennikott und De Rossi, vgl. des Letzteren Anmerkung (Var. Lect. II. p. 124). הֲלֹא kann nicht mit nicht wahr? übersetzt werden; denn der vorhergehende Satz müsste in diesem Fall keine Fragspartikel haben, noch weniger mit necne? denn dies hiesse אִם לֹא und würde überdies dem Zusammenhange widerstreben.

V. 16. רַק־שְׂנֵאתַנִי] du hassest mich nur, du thust nichts anderes, als mich hassen.

V. 18. לוּלֵא — בְּעֶגְלָתִי] Hättet ihr nicht mit meiner Kuh gepflügt — den Sinn der bildlichen Rede giebt die Uebersetzung des Chald.: Hättet ihr nicht mit Hülfe meines Weibes nachgeforscht. — Das Pflügen oder Aufbrechen des harten Bodens zur künftigen Erndte bezeichnet im Bilde das Durchbre-

chen der räthselhaften Worte, um zu ihrem verborgenen Sinn zu gelangen. Wir sagen in einem anderen Bilde: eine harte Nuss aufknacken, um zum Kerne zu gelangen. Ohne alle Noth und dazu wider die Grammatik, haben der Syr., und, wie es scheint, auch die LXX nach der Lesart des Cod. Alex. und der Compl. die Worte obscön gedeutet (*Syr. nisi seduxissetis vitulam meam*, LXX *εἰ μὴ κατεδαμάσατε τὴν δαμαλίν μου*), womit auch die Erklärung des R. Levi übereinstimmt: Simson habe verblümt andeuten wollen, dass einer aus ihnen mit seinem Weibe Unzucht getrieben. Eine genügende Abfertigung dieser Auslegung findet man bei Bochart, Hieroz. L. II. c. 41. (Opp. I. p. 406).

V. 19. Da die Kürze der Erzählung unbestimmt lässt, von welchem Rang und Stande die von Simson umgebrachten Ascaloniten waren, bei welchem Anlass er sie umbrachte, ob einzeln oder nach einander, oder etwa gemeinschaftlich bei irgend einer Festfeier, — so kann daraus gegen unsere obige Deutung der v. 13 als Preis festgesetzten Gewänder nicht die nachtheilige Folgerung gezogen werden, dass kostbare Kleider sich nicht bei den ersten besten dreissig Bürgern von Ascalon vorgefunden hätten.

V. 20. לְמֵרֵעֵהוּ אֲשֶׁר רֵעָה לוֹ] seinem Genossen, den er sich zum Freunde gewählt hatte. LXX im Cod. Alex. richtig: *τῷ νυμφαγωγῷ αὐτοῦ*. Unter den מֵרֵעִים (v. 11.) oder Hochzeitgästen war einer insbesondere der Braut, ein anderer dem Bräutigam als *παρανύμφιος* zugegeben. Der Letztere ist hier gemeint und man verstösst daher nicht allein gegen die Sprache, wenn man die obigen Worte nach dem Vorgange der LXX im Cod. Vat. in allgemeinem Sinne: einem seiner Freunde übersetzt. Man s. Ligthfoot Opp. II. p. 605: „שׁוֹשְׁבִינָא (der spätere, im Tal-

mud gebräuchliche Name für מֵרֵעַ) *generaliori significatione socium denotat aut amicum — peculiarius tamen applicatur ad amicos convenientes in convivationibus nuptialibus, strictissime ad duos illos, de quibus Chetubb. fol. 12, 1: „olim constituerunt duos schosbenim, unum sponso, alterum sponsae, ut ministrarent iis, tempore praesertim ingressus eorum in thalamum." In hunc praecipue finem hi sunt instituti, ut caverent providerentque, ne quid doli aut fraudis esset circa signa virginitatis sponsae, ut Gloss. ibid. fol.* 6, 2. Vgl. auch Seldenus, Ux. Hebr. p. 141 seq.

Fünfzehntes Kapitel.

Als Simson nach einiger Zeit sein Weib besuchen will, findet er sie an einen andern vermählt und rächt sich dafür an den Philistern, indem er dreihundert Füchse mit Feuerbränden, die er je zweien zwischen die Schwänze gebunden hat, in ihre Saaten und Fruchtpflanzungen loslässt und dieselben versengt. Die Philister rächen sich ihrerseits durch Verbrennung von Simsons Weib und Schwiegervater und erleiden dafür wieder von Simson eine grosse Niederlage, v. 1—9. Hierauf überziehen die Philister das Gebiet von Juda und verlangen die Auslieferung Simsons, der sich in eine Felshöhle verborgen hatte. Simson lässt sich von seinen Landsleuten gebunden ausliefern, aber in demselben Augenblicke, wo ihn die Philister unter Freudengeschrei in Empfang nehmen wollen, zerreisst er seine Bande, ergreift einen zufällig in der Nähe liegenden Eselskinnbacken und schlägt damit tausend Philister. Dann stillt Jehova durch ein Wunder seinen Durst, indem er aus der Hölung eines Felsens eine Quelle hervorströmen lässt, v. 9—20.

V. 1. Zur Zeit der Weizenerndte — diess wird um des Folgenden willen ausdrücklich bemerkt, weil der Schade, den Simson nach v. 5 durch Versengung der Felder anrichtete, gerade in diesem Zeitpunkte den Philistern um so empfindlicher sein musste.

וַיִּפְקֹד־בְּגְדִי עִזִּים] er besuchte sie indem er ein Ziegenböcklein mitbrachte, s. üb. die Construction Gesen. Lehrgb. S. 815. Zarte Ziegenböcklein schei-

nen ein Lieblingsessen der alten Hebräer gewesen zu sein. Gideon (6, 19) sowohl als Manoach (13, 15) bewirthen ihre himmlischen Gäste mit diesem Leckerbissen, den auch Isai durch seinen Sohn David dem König Saul zum Geschenk bringen lässt, 1 Sam. 16, 20. Ziegenböcklein waren es, welche Rebekka so geschickt zuzubereiten wusste, dass der blinde Isaak sie für das von seinem Sohne Esau erjagte Wildpret ass, Genes. 27, 9. 14, und ein Ziegenböcklein versprach Juda seiner unerkannten Schwiegertochter Thamar zum Lohne, als er sie in derselben Absicht, wie hier Simson sein Weib besuchte, Genes. 38, 17. Dass auch die Griechen und Römer in diesem Geschmacke mit den alten Hebräern übereinstimmten, zeigt Bochart (Opp. T. p. 633) aus Athen. IX, 14. Juvenal. XI, 65. sq.

V. 2. אָמַרְתִּי כִּי] Da אָמַר hier die Bedeutung denken, meinen hat, so kann die Verbindung mit כִּי nicht auffallen.

לְמֵרֵעֶךָ] s. zu 14, 20.

V. 3. נִקֵּיתִי — מִפְּלִשְׁתִּים] Die Structur von נִקָּה mit מִן der Person erklärt Winer im Lex. p. 642: *culpa vacuus sum, si res spectatur a parte Phil.*; es liegt ihr aber eher der Gedanke zum Grunde, dass wer sich durch keine Schuld gegen Jemanden verantwortlich gemacht hat, von ihm frei ist, d. h. nicht von ihm zur Rechenschaft gezogen werden kann (vergl. eine ähnliche Construction des Adj. נָקִי Num. 32, 22.), so dass die prägnante Formel so aufzulösen wäre: diessmal bin ich dadurch, dass ich kein Unrecht begehe, frei von den Philistern, wenn ich sie übel behandelt haben werde.

V. 4. שׁוּעָלִים] Das Unwahrscheinliche, dass Simson eine so grosse Anzahl von Füchsen, deren Fang überdies sehr schwierig ist, habe aufbringen und

einfangen können, hat vor Andern Bochart (Opp. I. S. 853 ff.). durch folgende Bemerkungen zu heben versucht: 1) Wenn unter שׁוּעָלִים hier wirklich Füchse gemeint seien, so solle man sich erinnern, dass Palästina an diesen Thieren Ueberfluss gehabt haben müsse, wie dies aus mehreren mit שׁוּעָלִים zusammengesetzten und also von den zahlreich sich da aufhaltenden Füchsen, entstandenen Ortsnamen hervorgehe, s. 1. Sam. 13, 17. Jos. 15, 28. 19, 3. 42, womit Cant. 2, 15. Thren. 5, 18 zu vergleichen sei. Dasselbe bezeugt von einzelnen Theilen des heutigen Palästinas Hasselquist S. 271. Auch werde 2) ja nicht gesagt, dass Simson diese Thiere alle selbst und auf einmal gefangen habe. 3) Noch mehr aber verschwinde die Schwierigkeit, wenn שׁוּעָלִים nicht sowohl Füchse, als Schakals bedeute, welche in Scharen zu Hunderten zusammenleben. Es ist auch gar nicht unwahrscheinlich, dass diese mit dem Fuchse verwandte, in Gestalt und Farbe ihm ähnliche Thiergattung unter jenem Namen mitbegriffen worden sei, zumal Niebuhr, Beschr. v. Arab. S. 166, die noch jezt im Oriente gewöhnliche Verwechslung beider Thierklassen ausdrücklich bezeugt. Zwar hat der Hebräer schon eine eigene Benennung für das Schakal, nämlich אִיִּים Schreier, diese könnte aber nach Ewald z. Hoh. Liede S. 89 eine blos poetische Benennung gewesen sein. Ob dagegen תַּנִּים, welches man nun insgemein auch durch Schakal übersetzt, wirklich diese Bedeutung habe, ist nicht so ganz sicher. Auf der andern Seite ist die Aehnlichkeit des, seinem Ursprunge nach persischen Namens Schakal mit dem hebräischen שׁוּעָל allerdings auffallend, wenn auch vielleicht nur zufällig, vergl. Faber Archäol. S. 141. Immerhin muss man die Möglichkeit, dass der Hebräer Füchse und Schakals unter derselben Benennung

begriffen habe, gelten lassen, nur dass für den Zweck, wesshalb in unserer Stelle unter שׁוּעָלִים lieber Schakals verstanden werden, nicht eben viel gewonnen wäre, wenn die Gegenbemerkungen Fabers in den Anmerk. zu Harmars Beob. üb. den Orient Th. II. S. 271 Grund haben sollten: „ungeachtet diese (die Schakals) bisweilen haufenweise anzutreffen sind, so darf man doch nicht glauben, als liessen sie sich, wie Nachteulen, am Tage haschen. Sie sind sehr scheu und verlaufen sich bei der mindesten Gefahr und Nachstellung. Sie sind überdies, wie H. Niebuhr S. 166. versichert, beissig, wie das Geschlecht der Hunde und Füchse. Und insofern konnte es dem Simson und seinen Leuten nicht viel mehr Mühe machen, dreihundert Füchse zu fangen." Dagegen sprechen achtbare Naturforscher, wie Schreber und Güldenstädt (s. Rosenmüllers Bibl. Alterth. IV. 2. S. 156) von einer gewissen Dummdreistigkeit des Schakals, mit der es dem Menschen, ohne ihm zu schaden, auf allen Wegen folge und sich ihm gleichsam aufdringe. Mögen Naturkundige diese Widersprüche ausgleichen; so viel ist gewiss, dass der Exeget unserem Berichterstatter unstreitig einen schlechten Dienst leistet, wenn er die Mühe und Arbeit, die Simson im Einfangen dieser Thiere — mögen es nun Füchse oder Schakals gewesen sein — zu bestehen hatte und die List und Gewandtheit, welche er dazu anwenden musste, ihm auf alle Weise zu erleichtern und das Unternehmen als ein nicht eben sehr schwieriges und für Andere eben so leicht ausführbares darzustellen strebt, während der Erzähler seinen Helden gerade durch das Gegentheil von dem Allem zu verherrlichen sucht. Wie viele Mühe hätten sich ihrerseits die Ausleger ersparen können, wenn sie nicht aus dem Auge verloren hätten, dass wir hier keine strenggeschichtliche Ueber-

lieferung, sondern eine romantische Volkssage vor uns haben, die gerade im Abenteuerlichen und Ausserordentlichen ein phantastisches Vergnügen sucht.

Eine merkwürdige Parallele zu der von Simson verübten That bildet die Erzählung bei Ovidius Fast. IV, 681 ff. An den römischen Cerealien wurden nämlich unter andern Festgebräuchen auch Füchse mit aufgebundenen Feuerbränden losgelassen, angeblich zum Andenken an eine Felderverwüstung, die einst in dem äquischen Carseoli ein muthwilliger Bauernknabe durch einen Fuchs angerichtet hatte, der ihm in demselben Augenblicke entwischt war, als er ihn zur Strafe für die zahlreichen, am Hausgeflügel begangenen Diebstähle in Werg gewickelt und dasselbe angezündet hatte. Wie von so vielen andern Festgebräuchen, so verliert sich auch von diesem die wahre Ursache in das Dunkel alterthümlicher Symbolik. Aeltere Ausleger erklärten ihn, so wie andere zufällige Aehnlichkeiten heidnischer Mythen mit dem biblischen Sagenkreise, für eine verfälschte Darstellung des hier von Simson erzählten Faktums, dessen Andenken phönizische Colonisten nach dem italischen Carseoli gebracht hätten. Wurde doch der Name der Stadt Carseoli selbst damit in Beziehung gesetzt und aus dem Hebräischen (קַר שׁוּעָלִים, Fuchsstadt,) hergeleitet! vgl. Faber zu Harmars Beob. üb. d. Or. II. S. 270.

V. 5. מִגָּדִישׁ וְעַד קָמָה] sowohl die Getreidehaufen, als das noch stehende Korn. Die Weizenerndte (v. 1.) hatte eben ihren Anfang genommen, ein Theil war schon geschnitten und lag in Haufen auf dem Felde, Anderes stand noch. Ueber גָּדִישׁ vergl. Paulsen v. Ackerb. d. Morgenl. S. 123. Dass מִן — וְעַד in der Bedeutung sowohl — als stehe, ist bekannt, s. 20, 48. Ex. 22, 3. Deut. 29, 10 u. ö.

וְעַד כֶּרֶם זָיִת] Gegen die masoreth. Accentuation fas-

sen die alten Vers. einstimmig כֶּרֶם und זַיִת als zwei getrennte und für sich bestehende Begriffe: Weinberge und Oelbäume oder Olivengärten, s. Exod. 23, 11. לְכַרְמְךָ לְזֵיתֶךָ, während schon Kimchi sich auf Rabbinen beruft, welche כֶּרֶם זַיִת als im Genitivverhältnisse stehend betrachteten und durch Olivengarten übersetzten. Allerdings heisst كَرْم im Arab. nicht allein Weinberg, sondern überhaupt eine schöne, gartenähnliche Baumpflanzung. Allein für diesen letzteren Begriff gebraucht der Hebräer die verlängerte Form כַּרְמֶל während ihm כֶּרֶם ausschliesslich den Weinberg bezeichnet. Dazu wäre es auffallend, wenn die Weinberge bei Thimnata, deren v. 5. ausdrücklich Erwähnung geschah, in dieser Aufzählung übergangen worden wären. Entweder hat man also mit Bochart (Opp. I. 854) ein Asyndeton anzunehmen, wie Exod. 22, 29. Deut. 24, 17, oder, wenn dies zu hart scheinen sollte, so ergänze man mit dem Chaldäer וְעַד zwischen den beiden Wörtern, wo es durch ein altes Versehen ausgefallen sein könnte.

V. 7. כִּי אִם — וְאַחַר אֶחְדָּל] כִּי אִם dient hier, wie 2 Sam. 15, 21. 2 Kön. 5, 20 zu Einführung eines Schwurs. Man hat sich vorher eine negative Verwünschungsformel zu ergänzen, etwa: ich will nicht am Leben bleiben, worauf כִּי אִם seine gewohnte Bedeutung: sondern wenn, es sei denn dass — behält. Also hier: ich will nicht am Leben bleiben, sondern, wenn ich mich gerächt haben werde an den Philistern, dann will ich am Leben bleiben = es sei denn dass ich mich gerächt habe — und erst dann will ich von ihnen ablassen.

V. 8. וַיַּךְ אוֹתָם שׁוֹק עַל יָרֵךְ] eine sprichwörtliche Redensart, durch welche entweder die Grösse oder das

Unerwartete und Tumultuarische oder endlich das Beklagenswerthe der angerichteten Niederlage ausgedrückt werden soll, deren Sinn und ursprüngliche Beziehung aber schwerlich mehr ausgemittelt werden wird. Die alten Versionen geben entweder eine wörtliche Uebersetzung oder abgeschmackte Umschreibung, wie der Chald. „er schlug sie, das Fussvolk nebst der Reiterei” und die Vulg. „*percussit eos ingenti plaga, ita ut stupentes suram femori imponerent*. Gesenius, nachdem er seine in den früheren Ausgaben seines Wörterb. aufgestellte Erklärung: „er zerschlug ihnen Schenkel und Lende, f. er schlug sie gänzlich”, welche durch die angebliche Parallele מְחַץ מָתְנַיִם, einem das Kreuz zerschlagen, (Deut. 33, 11) nicht hinreichend gerechtfertigt wird, mit Recht aufgegeben hat, giebt nun in der neuern lat. Ausg. S. 990 die noch weniger befriedigende: „*in frusta eos concidit, ita ut membra eorum, crura et femora, alia super aliis, disiecta iacerent, i. e. ad internecionem eos cecidit.*” Wer in aller Welt wird sich denn so ausdrücken: er schlug sie, dass Schenkel über Lenden lagen! Dagegen meinte Clericus und schon Castelli im Heptagl., es sei ein Ringerausdruck durch welchen jener Kunstgriff, welchen die Griechen ὑποσκελίζειν, die Lateiner *supplantare* nannten, bezeichnet worden sei. Man müsste es dann nur nicht, wie Clericus, im eigentlichen Sinne verstehen, als habe Simson in gymnastischen Wettkämpfen mittelst jenes Kunstgriffes mehrern Philistern den Hals gebrochen, sondern tropisch von der List und Gewandtheit, womit Simson bei einem nicht näher bezeichneten Anlasse den Philistern eine grosse Niederlage beibrachte. Allein da שׁוֹק nur den Schenkel (nicht etwa *tibia*, das Schienbein), יָרֵךְ die Lenden, die fleischichten Theile unter dem

Kreuz (מָתְנַיִם), bezeichnet, so könnte ein Ueberschlagen der Schenkel über die Lenden eines Andern allenfalls das Aufhocken und Reiten auf einem Andern, in keinem Falle aber den Kunstgriff des Beinunterschlagens bedeuten, wofür der Hebr. עָקֵב als technischen Ausdruck gebraucht. Bei dieser Verlegenheit, den schwierigen Worten einen passenden Sinn abzugewinnen, hat sich mir die, freilich etwas kühne und nur in Ermanglung von Besserem sich ans Licht wagende Vermuthung aufgedrängt, שׁוֹק möchte vielleicht ein alter Schreib- oder Gehörfehler für סֵפֶק sein. Die Formel עַל סֵפֶק יָרֵךְ, sich auf die Hüften schlagen, als Geberde der Trauer und des Unwillens, ist aus Jerem. 31, 19. Ezech. 21, 17 (vgl. Rosenmüller zu der lezten Stelle) bekannt. Er richtete unter den Phililistern eine Niederlage an, dass man sich auf die Hüften schlug, hiesse dann s. v. a. er schlug sie auf eine Weise, dass unter ihnen allgemeine Trauer und Unwillen entstand, oder allgemein: dass man sich hätte auf die Hüften schlagen mögen, auf eine erbärmliche Weise.

וַיֵּרֶד — עֵיטָם] Das Hinabsteigen könnte hier und v. 11 u. 13 in Hinsicht auf die südliche Lage des Felsens Etham gesagt sein, der wahrscheinlich wie die gleichnamige Stadt in der Nähe von Bethlehem und Thecoa gesucht werden muss, s. 2 Chr. 11, 6. Jos. 15, 59 LXX. Vielleicht ist aber יָרַד im eigentlichen Sinne vom Hinabsteigen in die geräumige unterirdische Felskluft zu verstehen, in welche sich Simson verbarg, da v. 13 von den Judäern gesagt wird, sie haben ihn aus dem Felsen herausgeholt (וַיַּעֲלוּהוּ). In der Nähe von Thecoa sind noch jezt geräumige Höhlen, in welchen auch David bei seiner Flucht vor Saul eine Zuflucht suchte, 1 Sam. 24. 1 ff. Vergl. Rosenmüllers bibl. Alterth. II. 1. S. 143.

V. 9. בַּלֶּחִי] Der vollständige Name ist רָמַת לֶחִי, s. v. 17, wo zugleich ein Versuch zu dessen etymol. Deutung gemacht wird; ähnliche Verkürzungen von Ortsnamen s. bei Bochart. Opp. I. p. 200 u. III, 128.

V. 15. וַיַּךְ בָּהּ אֶלֶף אִישׁ] Die historisirende Auslegung hat auch hier das Unglaubliche, dass Simson allein, und nur mit einem Eselskinnbacken bewaffnet, tausend Mann erschlagen habe, ohne grosse Mühe zu entfernen und die ausserordentliche That in ein aus natürlichen Gründen leicht erklärbares Faktum zu verwandeln gewusst. Da nämlich הִכָּה bekanntlich auch in die Flucht schlagen (doch nur nach einer vorhergegangenen Niederlage) bedeutet, so nimmt man an, Simson habe nach der plötzlichen Befreiung von seinen Banden vielleicht einige der ihm zunächststehenden Feinde todtgeschlagen, worauf die Uebrigen, von einem panischen Schrecken befallen, die Flucht ergriffen hätten. Auch, fügt man hinzu, werden wol die dreitausend Judäer bei diesem Anblicke nicht müssige Zuschauer geblieben sein, sondern ihrem Landsmanne kräftig beigestanden und die Niederlage der tausend Mann vollständig gemacht haben. Zwar hat auch bei dieser Deutung Simsons That noch des Merkwürdigen genug und die vor dem Manne mit dem Eselskinnbacken davonlaufenden tausend Philister lassen, auch wenn sie nicht alle von Simson erschlagen wurden, immer noch den jovialen Charakter dieser abenteuerlichen Geschichten durchscheinen. Allein man wird doch die Gedanken des Erzählers getreuer auffassen, wenn man sich vom nächsten Wortsinne so wenig als möglich entfernt und הִכָּה in der gewöhnlichen Bedeutung erschlagen nimmt, was auch die ausdrückliche Angabe des Instrumentes, womit er sie erschlug, zu verlangen scheint. Man vergl. die Parallele 3, 31, wo wir

den Wortsinn gegen eine ähnliche Deutelei in Schutz nehmen mussten, und erinnere sich jener Helden in Davids Heer (2 Sam. 23, 8 ff.), deren Einer über achthundert Erschlagenen (oder dreihundert? s. 1 Chron. 11, 11) auf Ein Mal seine Lanze schwang. Mag die historische Kritik, wenn sie es ihrer Würde angemessen findet, sich die unfruchtbare Aufgabe stellen, das zu Grunde liegende Faktische aus solchen traditionellen Volkssagen herauszufinden. Dem Ausleger, der sich in den Geist seines Schriftstellers versetzen und nicht seine individuellen Ansichten über den möglichen Hergang der erzählten Thatsachen in seine Worte hineinerklären soll, stellt sich dieser ganze Simsonsche Sagenkreis als ein poetisches Gemälde dar, welches, auf eine Ergötzung der Phantasie berechnet, von dieser in ungetrübter Auffassung genossen werden soll und dem man durch das anatomische Messer der historischen Kritik, ohne eigentlichen Gewinn für die Geschichte, nur seinen eigenthümlichen Reiz rauben wird. S. die treffenden und noch immer nicht genug beherzigten Bemerkungen Herders, Geist der ebr. Poesie II, S. 251 ff.

V. 16. חֲמוֹר חֲמֹרָתָיִם] Um ein Wortspiel mit dem vorhergehenden חֲמוֹר, Esel, zu bilden, ist die sonst nicht vorkommende Form חֲמוֹר für חֹמֶר, Haufe, gewählt worden, s. Exod. 8, 10. Ueber die dichter. Steigerung: einen Haufen, ja! zwei Haufen vergl. die Anm. zu 5, 30. — Der unsrigen ähnliche rhythmische Stellen kamen schon 14, 14 und 18 vor, in deren letzterer statt des Gedankenparallelismus der Gleichklang der Worte oder Reim eintritt (s. De wette Comment. zu den Psalm. S. 69.). Ob diese dichterischen Verse Fragmente aus einer Liedersammlung, etwa aus dem סֵפֶר הַיָּשָׁר (Jos. 10, 13. 2 Sam. 1, 18) seien, und vielleicht gar dieser ganze Abschnitt

über Simson mit seiner unverkennbar poetischen Anlage nur die prosaische Ueberarbeitung eines in jenem Liederbuche enthaltenen Preisgesanges auf unseren Helden sei, etwa im Verhältniss des prosaischen Berichts von Baraks Sieg (K. 4.) zum Liede der Debora, muss, als eine vage Vermuthung, dahingestellt bleiben. Da jede Angabe von benutzten Quellen fehlt, so bleibt es doch immer das Wahrscheinlichere, dass der Verfasser seine Erzählung zunächst aus der Volkssage geschöpft und nach seiner Weise verarbeitet habe, wobei wir ohne Schwierigkeit voraussetzen dürfen, dass die Tradition auch jene מְשָׁלִים mit aufbehalten habe, wenn wir einmal der dichterischen Produktionskraft des Verfassers nicht zutrauen wollen, dass sie, auch ohne von anderweitigen Quellen zu borgen, sich bis zum rhythmischen Ausdruck habe erheben können.

V. 17. רָמַת לְחִי] Die masoreth. Punktation רָמַת, wornach dies Wort auf רָמָה, die Anhöhe (von רוּם), zurückgeführt werden muss, steht in Widerspruch mit der Absicht des Erzählers, welcher augenscheinlich den Namen des Orts von dem Umstande, dass Simson den Eselskinnbacken wegwárf (וַיַּשְׁלֵךְ), ableiten wollte und also רמת לחי durch Kinnbackenwurf (von רָמָה, werfen) erklärte; wäre nämlich diese Etymologie die richtige, so müsste רְמַת punktirt werden. Es scheinen nun aber nicht sowohl die Masorethen falsch punktirt, als der Referent willkührlich etymologisirt zu haben, was diesen alten Historikern nicht seltener begegnet ist, als den Griechen und Römern in den Zeiten, welche einer wissenschaftlichen Behandlung ihrer Sprache vorangingen; wenn dann dergleichen subjective Ansichten über die muthmassliche Entstehung von Orts- oder Personennamen (vgl. 6, 32) gleich in die Geschichte hineingetragen wurden, so entstand

daraus jene Gattung von **Mythen**, die man **etymologische** genannt hat, s. **Dewette** Einl. ins A. T. 3te Ausg. §. 148 und bes. **Gesenius** Gesch. der hebr. Spr. S. 43.

V. 19. הַמַּכְתֵּשׁ אֲשֶׁר בַּלֶּחִי] Eine ausführliche und sehr gelehrte Würdigung der verschiedenen Erklärungen dieser Stelle bei den alten Uebersetzern und hebr. Commentatoren findet man bei **Bochart** Hieroz. II. 15 (Opp. I. p. 199 sq.). Das Wort הַמַּכְתֵּשׁ, welches Prov. 27, 22 einen **Mörser** bedeutet, bezeichnet, den hebr. Auslegern zufolge, hier **die Vertiefung, in welcher die Zähne sitzen**; vergl. das griech. *ὄλμοι ὀλμίσκοι* (*mortariola*) Jun. Pollux II. 4. 21. Demnach glaubt Bochart, es sei die Meinung des Verfassers, dass Gott dem dürstenden Simson aus einer Zahnhöhle des von ihm weggeworfenen Eselskinnbackens einen wunderbaren Quell habe hervorströmen lassen. Allein, so sehr ich auch geneigt bin, den Verfasser überall, wo er ein wunderbares Ereigniss erzählen will, gewähren zu lassen, statt ihm durch exegetische Künsteleien seine Worte gleichsam im Munde zu verdrehen, so möchte ich doch auf der andern Seite ihm auch nicht ohne Noth seine Wundererzählungen bis zum Abgeschmackten steigern, und so glaube ich namentlich hier, die Ansicht derjenigen Ausleger, welchen הַמַּכְתֵּשׁ **Namen eines Felsens bei Lechi** ist, lasse sich mit überwiegenden Gründen als die allein zulässige erweisen. Denn gegen die Bochart'sche Erklärung spricht 1) schon der Sprachgebrauch; denn eine Zahnhöhle im Eselskinnbacken hiesse doch wol schlechtweg מַכְתֵּשׁ הַלְּחִי oder חֹר בַּלְּחִי, während אֲשֶׁר בַּלֶּחִי, wie gleich nachher im folg. Verse, kaum etwas anderes bedeuten kann, als: **welche zu Lechi ist**; 2) dass es selbst für ein Wunder allzuwunderbar ist, dass aus einer Zahnhöhle

ein Quell hervorströmen soll, zumal, weil der Kinnbacken noch frisch (v. 15) und also mit Zähnen versehen war, das Wasser aus dem Zahne selbst hätte herausfliessen müssen, es sei denn dass der Held ihm die Zähne an den tausend damit erlegten Philistern ausgeschlagen hätte; 3) dass die Quelle noch zur Zeit des Referenten vorhanden war (v. 20). Alle diese Schwierigkeiten verschwinden, wenn man הַמַּכְתֵּשׁ für den Namen eines Felsens nimmt, wie schon Josephus die Stelle erklärt hat (s. Alterth. V. 8, 9: „πρὸς οὖν τὰς ἱκετείας ἐπικλασθεὶς ὁ θεὸς πηγὴν κατά τιος πέτρας ἀνίησιν ἡδεῖαν καὶ πολλήν") und unter den hebr. Auslegern R. Levi: „*puto esse nomen rupis mortario similis in loco Lechi dicto.*" Wenn eine Felswand ihrer Gestalt wegen den Namen Kinnbacken (לְחִי) trug, so lag es in der Consequenz der bildlichen Benennung, einer Vertiefung darin oder einer Lücke den Namen Zahnhöhle oder Zahnlücke zu geben. Dazu kommt, dass הַמַּכְתֵּשׁ auch Zephan. 1, 11 als Ortsnamen vorkommt und בָּקַע Ps. 78, 15. Jes. 48, 21 vom Spalten des Felsens, aus welchem Mose durch ein dem unsrigen ähnliches Wunder in der Wüste einen Quell hervorströmen machte, gesetzt wird. Zweifelhafter ist dagegen die Behauptung von Michaelis in den Supplem. ad Lex. Hebr. N. 1307, dass לְחִי ein gewöhnlicher Name von Felsen mit einer in ein umgebendes Thal fliessenden Quelle gewesen sei, da 2 Sam. 23, 11 die masoreth. Punktation von לַחַיָּה auf eine von לְחִי verschiedene Etymologie führt und das einigemale in der chaldäischen Paraphrase für עָר מוֹאָב vorkommende לְחַיַּת מוֹאָב ungewisser Bedeutung ist, am wahrscheinlichsten aber Flecken Moabs heisst, s. Gesenius Comment. zu Jesai. I. S. 516. Durchaus unbegründet ist aber die Einwendung Bochart's a. a. O., לְחִי könne in unserer Stelle aus

dem Grunde nicht Nomen propr. sein, weil es den Artikel habe: denn 1) hat das Wort den Artikel auch v. 9, wo es sicher Ortsname ist und 2) pflegt der Artikel herrschend bei Eigennamen zu stehen, deren ursprüngliche Appellativbedeutung noch nicht ganz erloschen ist, s. Gesen. Lehrgb. S. 656, obwol er dann auch schon fehlen kann, wie v. 14 עַד־לֶחִי. Möglich ist dagegen, dass die appellative Bedeutung des Felsens לֶחִי und der Quelle עֵין הַקֹּרֵא (was indessen auch Rebhuhn-Quelle bedeuten könnte) der Volkssage Veranlassung gab, das unbestimmte Andenken an eine von Simson in der Nähe dieser Oerter verrichtete Heldenthat in das hier aufbewahrte abenteuerliche Mährchen von einer Niederlage von tausend Philistern mittelst eines Eselskinnbackens auszumalen.

V. 20. Es ist auffallend, dass diese Worte, die sonst überall Schlussformel sind, und auch 16, 31 als solche wiederkehren, schon hier erscheinen. Vielleicht sind sie durch ein Versehen hiehergekommen; denn die Vermuthung Jahn's (Einl. II. S. 191) und Bertholdt's (Einl III. S. 878), dass wir die Geschichte Simsons aus einer zweifachen Urkunde besitzen, deren erstere sich mit diesem Schlussverse endigte, ist ohne alle Wahrscheinlichkeit, da doch wol auch die erste dieser Urkunden mit dem Tode Simsons geschlossen haben würde. S. Dewette Einl. S. 259. 3te Ausg. Auch zeigt sich die Identität des Verfassers in der selbst bis auf den Ausdruck sich erstreckenden Verwandtschaft von Stellen, wie 16, 5 mit 14, 15, 16, 9 mit 15, 14 in der zweiten Hälfte, und 16, 16 mit 14, 17; endlich in 16, 24, מַחֲרִיב אַרְצֵנוּ die Hinweisung auf 15, 5 und in dem folg. הִרְבָּה אֶת־חֲלָלֵינוּ auf 15, 16.

Sechszehntes Kapitel.

Als Simson bei dem nächtlichen Besuch bei einer Buhlerin in Gaza von den Einwohnern in die Stadt eingeschlossen wird und sie schon über seine Gefangennehmung sicher sind, rettet er sich durch Aushebung eines Stadtthors, das er auf eine benachbarte Höhe trägt, v. 1—3. Endlich gelingt es einer andern, von den Philisterfürsten erkauften Dirne, Delila, dass ihr Simson, nachdem er sie einigemale mit falschen Angaben zum Besten gehabt, entdeckt, seine ausserordentliche Stärke beruhe in seinem Jehova geweihten langen Haare. Sie schneidet ihm dasselbe im Schlafe ab und die Philister bemächtigen sich des kraftlos Gewordenen, blenden ihn und gebrauchen ihn im Gefängniss zu schimpflicher Sklavenarbeit v. 4—23. Allein da sie an einem Feste ihres Gottes Dagon den armen Gefangenen zur Belustigung des Volks aus dem Gefängnisse holen, so nimmt er, dem unterdessen mit den nachgewachsenen Haaren seine frühere Kraft wiedergekehrt ist, an den Philistern eine furchtbare Rache. Er lässt sich von dem Knaben, der ihm als Führer diente, zu den beiden Säulen geleiten, auf welche das ganze Haus gestützt war, reisst sie um und begräbt sich mit vielen Tausenden unter den Trümmern des eingestürzten Gebäudes. Seine Ueberreste wurden von seinen Landsleuten abgeholt und in seiner Familiengruft beigesetzt, v. 23—31.

V. 2. Das durch ein Versehen aus dem Text gefallene Verb. finit. ergänzt der Chald. durch אִתְחַוָּה, die LXX mit καὶ ἀνηγγέλη, womit sie 4, 12. 9, 7.

וַיַּגִּידוּ ausgedrückt haben; diess Letztere oder וַיֻּגַּד scheint ursprünglich im Texte gestanden zu haben.

וַיָּסֹבּוּ] Die Erzählung ist hier undeutlich und scheint sich zu widersprechen. Denn 1) lässt uns der Verfasser ungewiss über das Objekt von וַיָּסֹבּוּ, ob das Haus, worin sich Simson befand (vgl. 20, 5), oder wenn sie dies nicht kannten, das Thor, oder endlich die Stadt mit Wächtern umstellt wurde, um ihm von allen Seiten die Flucht abzuschneiden? 2) ist unbegreiflich, wie Simson um Mitternacht unbemerkt das Thor ausheben und forttragen konnte, wenn man ihm die ganze Nacht bei demselben auflauerte. Man sagt zwar, die Wächter seien vermuthlich eingeschlafen; allein theils sollte dies bemerkt sein, theils wäre es sich zu verwundern, wenn das Krachen eines ausgerissenen Stadtthors, mag man sich dasselbe auch noch so klein vorstellen, um die ausserordentliche That des Helden erklärbar zu finden, auch den härtesten Schläfer nicht sollte aufgeweckt haben. Mir scheint, der Knoten sei hier nur durch Zerhauen lösbar, indem man nämlich die Worte כָּל־הַלַּיְלָה nach וַיֶּאֶרְבוּ־לוֹ, welche in direktem Widerspruche mit dem folgenden וַיִּתְחָרְשׁוּ כָל־הַלַּיְלָה stehen, geradezu streicht. Dieselbe Nachlässigkeit, durch welche das Hauptverbum im Anfange des Satzes ausgelassen wurde, kann auch Veranlassung gewesen sein, dass jene Worte durch ein Abirren des Auges in die untere Linie zweimal in den Text kamen. Betrachten wir dieselben als unächt, so kann die Stelle füglich den Sinn haben, dass die feigen Gazäer, indem sie auf einen offenen Angriff verzichteten, bis zum Einbruche der Nacht beim Thore in einem zu beiden Seiten desselben aufgestellten Hinterhalte (וַיָּסֹבּוּ) auf der Lauer lagen, dann die Nacht über, im Vertrauen auf das verschlossene Thor, sich ruhig verhielten, um mit Tages-

anbruch, wenn sich Simson durch das wieder geöffnete Thor entfernen wollte, ihn meuchlerisch zu überfallen.

עַד־אוֹר הַבֹּקֶר וַהֲרַגְנֻהוּ] wann der Morgen hell sein wird, wollen wir ihn tödten. Die Constr. ist ähnlich mit 1. Sam. 1, 22: עַד יִגָּמֵל הַנַּעַר וַהֲבִאֹתִיו, worüber Gesenius nachzusehen im Lexic. man. p. 737.

V. 3. וַיִּסָּעֵם] נָסַע hier in der ursprünglichen, transitiven Bedeutung ausziehen, ausreissen, s. Jes. 33, 20.

אֲשֶׁר עַל־פְּנֵי חֶבְרוֹן] d. h. auf eine Anhöhe, welche im Angesichte, gegenüber Hebron liegt. So heisst Deut. 32, 49 der auf der Ostseite des Jordans gegenüber Jericho liegende Berg Nebo עַל־פְּנֵי יְרֵחוֹ. Nach Joliffe (S. 285) zieht sich von Gaza gegen Osten ein schmales Thal und dahinter, aber weiter gegen Norden hin, eine beträchtliche Anhöhe, die man für den Berg hält, wo Simson die Stadtthore hintrug. Hebron selbst liegt ungefähr fünf Stunden von Gaza entfernt. Die von Winer (im R. W. unt. Simson) gegen jene Deutung geäusserten Zweifel sind ungegründet. Simsons That bleibt ausserordentlich genug, wenn er die Thorflügel auch nicht bis nach Hebron trug, durch welche, allen Glauben übersteigende und überdies zwecklose Kraftanstrengung auch der ganz „im Geiste unseres Erzählers" liegende komische Effekt verloren ginge, der dadurch bewirkt wird, wenn die Gazäer am Morgen ihr Stadtthor auf der Spitze eines benachbarten Berges erblickten, während sie damit den Helden eingeschlossen zu haben glaubten.

V. 4. בְּנַחַל שֹׂרֵק] Ueber dies Thal, welches von der edlen Gattung Reben, die man שֹׂרֵק nannte (Jes. 5, 2 u. ö.) seinen Namen hatte, vergl. die Angaben des Eusebius bei Reland, Pal. Sacr. p. 288.

V. 5. בַּמֶּה כֹּחוֹ גָדוֹל] Obgleich zuweilen ausnahmsweise bei dem Adjektiv nach einem Nomen mit dem Suffix. der Artikel ausgelassen ist (Genes. 37, 2. 43, 14. s. Ewald Schgr. §. 501) und demnach die Worte heissen könnten: worin seine grosse Kraft liegt.? so ist doch hier durchaus keine Nothwendigkeit, von der Regel, dass das Adjektiv ohne Artikel nach einem determinirten Nomen Prädikat sei, abzugehen, und somit die Stelle zu übersetzen: wodurch seine Kraft so gross sei? s. Ewald kr. Gr. S. 626, Anm. 2.

V. 7. יְתָרִים] Der Unterschied der יְתָרִים von den v. 11 erwähnten עֲבֹתִים, welche beide im Allgemeinen Stricke bedeuten, kann nicht mehr mit Sicherheit ausgemittelt werden. Man kann nur überhaupt sagen, dass עֲבֹתִים eine stärkere Art von Stricken, wo ein einzelner aus mehrern einfachen zusammengedreht war (עָבַת, verflechten, zusammenwinden) bezeichnen müsse. Denn in den Kraftproben, welche Simson ablegt, um die Zudringlichkeit Delilas von sich abzuhalten, muss eine Progression stattfinden, damit die Buhlerin, wenn ein Mittel, ihn zu bändigen, sich unwirksam erzeigt hatte, dem neuen, das er ihr angab, ihren Glauben schenke, wodurch zugleich der Verfasser Gelegenheit erhält, die unglaubliche Stärke seines Helden in immer glänzenderen Beweisen darzuthun. Man könnte demnach unter יְתָרִים im Gegensatze mit עֲבֹתִים einfache, dünne Stricke (Jarchi חבלים דקים funes tenues) verstehen, wie denn יֶתֶר, und noch häufiger das stammverwandte מֵיתָר von den Stricken, mit welchen Zelten ausgespannt werden, einmal (Hiob 30, 11) auch vom Stricke, der als Zaum dient, gebraucht wird. Sonst kommen beide Wörter auch von der Bogensenne vor. Der Zusatz אֲשֶׁר לֹא חֹרָבוּ bezeichnet die Stricke als so eben

verfertigt und noch feucht, besagt also mit andern Worten dasselbe, was v. 11 mit חֲדָשִׁים ausgedrückt wird. Zwar behauptet Clericus nicht ohne Schein, dass diese nähere Bestimmung auf einen Stoff hindeute, der durch den Verlust der Feuchtigkeit spröde und zerbrechlich werde, wie Binsen, Weidenruthen u. dergl. Wirklich wird לַח anderwärts (Genes. 30, 37. Num. 6, 3) von Produkten des Pflanzenreiches, die noch saftig, noch nicht vertrocknet und dürre sind, gebraucht. So erklärt denn auch Kimchi יְתָרִים durch שְׁבָטִים und Josephus (Alterth. V, 8, 11) verstand darunter *κλήματα ἀμπέλινα*. Vergl. noch Fulleri Miscell. L. V. c. XIV. Allein diese Deutungen haben weder in der Etymologie, noch im Sprachgebrauche den geringsten Haltpunkt und sind daher sehr problematisch. Es hängt vielmehr יֶתֶר mit der arab. Wurzel וָתַר, spannen, zusammen und bezeichnet daher zunächst solche Stricke, die einen Gegenstand (das Zelt, den Bogen) ausspannen und dadurch selbst gespannt sind. Dagegen ist die neueste Ableitung von יָתַר, *redundavit*, wornach יֶתֶר eigentlich *pendulum redundans a redundando, dependendo dictum* bedeuten soll, unnatürlich und gezwungen. Behält man jene erstere Etymologie im Auge, so wird man sich nicht abgeneigt fühlen, mit J. D. Michaelis der Septuag. beizustimmen, welche יְתָרִים hier mit *νευραί* übersetzt, und also nicht Stricke überhaupt, sondern siebenfach zusammengedrehte (שִׁבְעָה יְתָרִים) Thiersehnen oder Darmsaiten darunter verstehen, *funus nervicei*, wie die Vulg. übersetzt hat.

כְּאַחַד הָאָדָם] wie irgend einer der Menschen, wofür v. 17 כְּכָל־הָאָדָם.

V. 9. בַּהֲרִיחוֹ אֵשׁ] wenn er Feuer riecht = fühlt;

vergl. denselben Tropus Hiob 14, 9. Daniel 3, 27. S. Bochart Opp. I. p. 151.

V. 13. שֶׁבַע מַחְלְפוֹת רֹאשִׁי] Simson hatte also sein langes Haar in Zöpfe oder Flechten zusammengefasst, wie auch die ältern Griechen, „die Hauptumlockten Achäer," namentlich die Joner (Müllers Dorier II. S. 271), das ihrige trugen. Häufig wird insbesondere der πλόκαμοι derjenigen, die ihr Haar einer Gottheit weihten, gedacht, z. B. Aesch. Choeph. 6. πλόκαμον Ἰναχῷ θρεπτήριον (s. daselbst Blomf. und Stanley), Eurip. Bacch. 494: ἱερὸς ὁ πλόκαμος, τῷ θεῷ δ᾽αὐτὸν τρέφων. Pollux II, §. 30: ἔτρεφον δέ τινες ἐκ πλαγίου κόμην, ἢ κατόπιν, ἢ ὑπὲρ τὸ μέτωπον ποταμοῖς ἢ θεοῖς καὶ ὠνομάζετο πλοχμός ἢ σκόλλος ἢ σειρὰ τριχῶν; vergl. damit die LXX in unserer Stelle: τὰς ἑπτὰ σειρὰς τῆς κεφαλῆς.

עִם הַמַּסָּכֶת] Delila soll mit dem Weberschiffchen die langen Haare Simsons als Einschlag mit dem Aufzug (מַסֶּכֶת) des senkrecht stehenden Weberstuhls verweben und sie mit der Weberlade oder dem Kamme (יְתַד הָאֶרֶג) festschlagen (תָּקַע), um dem Gewebe die gehörige Dichtigkeit zu geben. So verstand die Stelle wol am richtigsten Braun, de vestitu Sacerdot. Hebr. p. 253 vgl. mit der Abbild. S. 272, obwol auch er die Deutung der schwierigen, nur hier vorkommenden technischen Ausdrücke מַסֶּכֶת und יְתַד הָאֶרֶג nicht über alle Zweifel erhoben hat. Unter den alten Verss. kommen die LXX und Vulg. jener Auffassung am nächsten, nur dass sie über den יָתֵד, der v. 14 durch den Zusatz יְתַד הָאֶרֶג deutlich als ein zum Weben gehöriges Instrument bezeichnet wird, wie es scheint, in Ungewissheit waren und daher in ihrer Uebertragung sich Willkürlichkeiten erlaubten. Die LXX übersetzt nämlich: „ἐὰν ὑφάνῃς τὰς ἑπτὰ σει-

ϱὰς τῆς κεφαλῆς μου σὺν τῷ διάσματι καὶ ἐγκρούσῃς τῷ πασσάλῳ εἰς τὸν τοῖχον; die Vulg.: „*si septem crines capitis mei cum licio plexueris et clavum his circumlîgatum terrae fixeris*" Beide Uebersetzer dachten sich unter יָתֵד einen gewöhnlichen Nagel. Dagegen glaubte Braun a. a. O. darin die σπάθη der Griechen zu erkennen, ein flaches, messerartiges Holz, dessen man sich beim senkrechten Weberstuhle statt unseres Kammes oder der Weberlade bediente, um den Einschlag damit zu schlagen und so das Gewebe dicht zu machen. Da es indessen v. 14 heisst, Simson habe mit dem Aufzuge auch den יְתַד הָאֶרֶג ausgerissen, so kann nicht wol jenes frei in der Hand geführte Instrument, sondern es muss etwas am Webersthule selbst Befestigtes gemeint sein; wenn somit wirklich ein Instrument zum bezeichneten Zwecke unter יָתֵד verstanden werden soll, so scheint dasselbe nicht sowol mit der Spatel, als mit unserer Kammlade Aehnlichkeit gehabt zu haben. Freilich bleibt auch dies ungewiss; denn ausdrücklich sagt Hesychius: *σπαθητὸν τὸ ὀρθὸν ὕφος σπάθῃ κεκρουσμένον οὐ κτενί*, d. h. *σπαθητὸν* nennt man das am senkrechten Weberstuhle Gewobene, weil es mit der *σπάθη*, nicht mit dem Kamme geschlagen wurde (s. auch Schneider im Index ad Scriptor. R. Rust. T. IV, p. 380), und dann verlangt der Zusammenhang, dass יָתֵד ein Theil des Weberstuhles sei, wodurch die gewobenen Haare nicht bloss festgeschlagen, sondern zugleich festgehalten wurden, sonst wäre kein Ausreissen desselben nöthig gewesen. Hiesse es vorher nicht ausdrücklich, dass dieser יָתֵד zum Schlagen (תָּקַע) diente, so wäre nichts natürlicher, als an das Querholz zu denken, an welches der Aufzug oben festgeknüpft war; so aber bleibt die Deutung Weberlade immer noch

die wahrscheinlichste und eine, uns jetzt ganz abgehende, genauere Kenntniss des hebräischen Weberstuhls würde jene Zweifel vielleicht ohne Mühe beseitigen können. Von minderem Belang ist ein Zwiespalt, der sich in der exegetischen Tradition der alten Verss. über die Deutung des anderen hier vorkommenden technischen Ausdruckes מַסֶּכֶת vorfindet. Während nämlich die Sept. uud Vulg., allem Anschein nach richtig, מַסֶּכֶת vom Aufzug des Gewebes erklären, setzt dafür der Chaldäer: אַכְסְנָא (ἄξων) דְמַשְׁתִּיתָא, d. i. Weberbaum oder das obere, walzenförmige Querholz, an welchem die Kettenfäden angebunden wurden, von welcher Erklärung ausgehend Kimchi den יָתֵד für einen Pflock nimmt, welcher diese Walze am Umdrehen verhindern sollte. Allein für den Begriff Weberbaum, mit dem sich schon die Verbindung אֶרֶג עִם nicht wol vertragen dürfte, hat der Hebräer bereits einen andern Ausdruck, nämlich מְנוֹר אֹרְגִים 1 Sam. 17, 7.; dann ist jene erstere Erklärung etymologisch gesichert, während derjenigen des Chaldäers alle sprachliche Begründung abgeht. Noch bleibt uns endlich die Frage zu erörtern übrig, ob nicht vielleicht die Septuag. den 13. und 14. Vers in ihrem Original vollständiger gelesen haben, als die masoreth. Textrecension sie uns erhalten hat. Wir finden nämlich in jener Uebersetzung zwischen dem 13. und 14. Verse den bedeutenden Zusatz: — *καὶ ἐγκρούσῃς τῷ πασσάλῳ εἰς τὸν τοῖχον καὶ ἔσομαι ὡς εἷς τῶν ἀνθρώπων ἀσθενής. Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ κοιμᾶσθαι αὐτὸν καὶ ἔλαβε ἡ Δαλιλὰ τὰς ἑπτὰ σειρὰς τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ καὶ ὕφανεν ἐν τῷ διάσματι καὶ τ. λ.* Lassen wir aus dieser Einschaltung die fremdartigen Zusätze *εἰς τὸν τοῖχον* und *ἀσθενής* weg, so hat die Originalität der übrigen Ergänzung nicht geringe Wahrscheinlichkeit, wenn man einerseits die auffal-

lende Abgebrochenheit des masorethischen Textes in dieser Stelle und andererseits die Ausführlichkeit des Verfassers in den Parallelstellen v. 8 und 12 in Erwägung zieht und dabei das diesen Geschichtschreibern mit dem griechischen Epos gemeinsame Streben nach einer gewissen Conformität und nach Parallelismus des Ausdrucks in Anschlag bringt. Wer will indessen mit Bestimmtheit dafür bürgen, dass sich der Verfasser nicht gerade hier eine Ausnahme und der griechische Uebersetzer, durch die so eben genannten Gründe bewogen, eine willkürliche Ergänzung erlaubt habe? Aufs Mindeste hat aber die Septuag. was zur Vollständigkeit des Textes zu fehlen scheint, besser und mit der Manier des Verfassers übereinstimmender ergänzt, als die Vulg., welche, die Worte וַתִּתְקַע בַּיָּתֵד vielleicht noch zum vorhergehenden Bedingungssatz ziehend (es müsste aber in diesem Falle וְתָקַעְתְּ heissen) nach v. 13 noch beifügt: *et clavum his circumligatum terrae fixeris, infirmus ero. Quod cum fecisset Delila dixit ad eum, etc.*

V. 14. הַיְתַד הָאֶרֶג] Ueber den Artikel bei dem Stat. constr. s. Gesen. Lehrgb. S. 657. f. Ewald K. Gr. S. 581.

V. 16. וַתְּאַלְצֵהוּ] ל hat Schwa composit. zur Compensation des ausgefallenen Dagess forte; s. Ewald Schulgr. §. 144.

וַתִּקְצַר נַפְשׁוֹ לָמוּת] er wurde bis zum Sterben ungeduldig; vgl. zu 10, 16.

V. 17. וַיַּגֶּד־לָהּ אֶת־כָּל־לִבּוֹ] er schloss ihr sein ganzes Innere auf und liess sie, der er bisdahin nur Worte gegeben (verba dare), seine Gedanken wissen. Denn dem Hebräer ist das Herz nicht blos der Empfindungen, sondern auch der Gedanken Sitz und verborgene Werkstätte.

Nach der Ansicht des Erzählers war das gottgeweihte Haar Simsons das Unterpfand und somit die Bedingung des ausserordentlichen Beistandes, dessen er sich von Seite Gottes zur Bekämpfung und Demüthigung des Nationalfeindes zu erfreuen hatte. Durch das Abschneiden dieses Haares war der Bund aufgelöst, den Jehova mit ihm eingegangen war; Jehova nahm nun auch von seiner Seite den רוּחַ יְהוָה zurück, auf dessen Mittheilung Simsons übernatürliche Stärke beruhte. Durch diesen Gedanken hat der theokratische Verfasser die heitere Volkssage von Simsons tollen Streichen und Abenteuern unter einen ernsteren, religiösen Gesichtspunkt gebracht, der das Ganze beherrscht, es zu einer höheren Einheit verknüpft und ihm eine tiefere Bedeutung gibt. Würde dem Gemälde dieser ernste Zug fehlen, so bliebe uns nicht viel mehr als ein lustiger Schwank übrig. Man verkennt daher gänzlich und zerstört muthwillig das innere geistige Lebensprincip dieser schönen Dichtung, wenn man nach der historisirenden Methode das Weichen des Geistes Gottes für eine blosse bildliche Umschreibung der durch das Brechen des Nasiräergelübdes in Simson entstandenen Muthlosigkeit erklären und daraus seine Entkräftung herleiten will. Auf der andern Seite darf man aber eben so wenig mit dieser, sich ausschliesslich innerhalb des Kreises religiöser Nationalvorstellungen der Hebräer bewegenden Dichtung den fremdartigen Mythos vom megarischen Könige Nisos, dessen Schicksal an die Erhaltung seines purpurnen Haars geknüpft war (Apollod. III, 15, 8. Hygin. fab. 198) vergleichen wollen. Simsons Stärke liegt wol nach der ursprünglichen, aber freilich nicht mehr ganz rein hervortretenden (v. 22) Idee des Verfassers, nicht zunächst in seinem Haare, sondern in dem Einwohnen des gött-

lichen Geistes, und dieser bleibt so lange bei ihm, als er das äussere Zeichen, dass er ein Geweihter Gottes sei, an sich trägt und die Bedingungen der mit dem Schutzgotte seines Volkes eingegangenen Verbindung treulich beobachtet. Wie von Simson, so wich auch von Saul der Geist Gottes, als er, durch seinen Ungehorsam, den Vertrag verletzt hatte, durch den er von Jehova zu seinem irdischen Stellvertreter eingesetzt und gesalbt worden war (1 Sam. 28, 15—18); so ward der Geist Gottes dem ganzen Volke entzogen, als es den Bund Jehovas gebrochen hatte; daher verstummten seine Organe, die Propheten (1 Macc. IX, 27), bis er der jungen christlichen Kirche in einem höhern Sinne, als Unterpfand der Aussöhnung mit Gott und der hergestellten Kindschaft wieder geschenkt wurde. Es ist dieselbe religiöse Idee, die sich nach Zeitalter und vorgeschrittener Entwicklung des religiösen Bewusstseins verschieden modificirt durch alle biblischen Bücher des A. und N. Testaments hindurchzieht. Im Buch der Richter finden wir den Geist Gottes noch als Geist der rohen physischen Kraft und kriegerischen Tapferkeit, den Jehova Einzelnen zur Rettung seines Volkes verleiht. Es war das Heldenalter der Nation. Später erscheint er als Geist des prophetischen Eifers wider religiösen und sittlichen Verfall; endlich als Geist der höchsten sittlichen Kraft in der die Welt und sich selbst überwindenden Liebe.

V. 18. כִּי הִגִּיד לָה] Die Emendation des Keri לִי, die von allen Verss. unterstützt wird und auch in viele Handschr. übergegangen ist, kann nur von einer bedachtlosen Ueberschätzung des masoreth. Textes bezweifelt werden. Auch in der einzigen, von Gesenius (Lehrgb. S. 742) zum Beweis, dass sich hebräische Schriftsteller dergleichen arge Verstösse gegen

die Logik des gesunden Menschenverstandes erlaubt haben, angeführten Stelle Sam. 22, 17 ist ohne allen Zweifel mit dem Keri אָזְנִי zu lesen. Eine Verwechselung des י und ו konnte hier einem Abschreiber eben so leicht begegnen, als in unserer Stelle durch ein Abirren des Auges auf die obere Linie die Vertauschung des לִי mit לָהּ.

וְעָלוּ] Mehr als 20 Handschriften bieten für das syntaktisch unmögliche וְעָלוּ das allein richtige וַיַּעֲלוּ.

V. 19. לָאִישׁ] Der Artikel, der uns unserem Sprachgebrauche nach überflüssig oder vielmehr unrichtig scheint, weist auf den bestimmten Mann hin, dem das Geschäft des Haarabschneidens oblag; so richtig Kimchi: לאיש המגלח und LXX (Cod. Alex.), Vulg. Syr. Arab. setzen dafür geradezu: und sie rief den Scherer. Dagegen Jarchi: *et accersivit virum n. illum, qui missus erat a principibus (Philistaeorum)*, er dachte wahrscheinlich an den v. 9 und 12 erwähnten אֹרֵב, der aber schwerlich blos aus Einem Manne bestund. Diesen Hinterhalt muss man sich aber allerdings wie die vorigen Male in der Nähe denken, wenn gleich der Erzähler davon ebensowenig etwas erwähnt, als dass Delila, wie zu vermuthen steht, ihre beiden ersten Versuche, wie die zwei letzten, angestellt habe, während Simson schlief. Auch die schwer begreifliche Festigkeit eines solchen Schlafes, während dessen man den Helden fesseln und nach Willkühr behandeln konnte, ohne dass er aufwachte, gibt sich der Verfasser nicht Mühe, näher zu erklären. Nach Josephus wurde er von der Buhlerin berauscht und hätte also auch in dieser Hinsicht sein Nasiräatsgelübde gebrochen; Andere denken an einen Schlaftrunk, was allenfalls in dem וַתְּיַשְּׁנֵהוּ angedeutet sein könnte. Das folgende וַתְּגַלַּח muss, wenn es nicht etwa aus וַיְגַלַּח verschrieben ist, als eigent-

liches Causativum: und sie liess abscheren, gefasst werden. Man kann freilich auch mit Kimchi annehmen, dass sie sich durch jenen Mann nur das Schermesser bringen liess und dann das Geschäft mit eigener Hand verrichtete.

וַתָּחֶל לְעַנּוֹתוֹ] und sie begann ihn zu überwältigen, d. i. von dieser Zeit an war er in ihrer Gewalt; vgl. über הֵחֵל 13, 5.

V. 21. וַיְהִי טוֹחֵן] Die beschwerliche Arbeit des Getreidemahlens auf der Handmühle, sonst gewöhnlich von weiblichen Sclaven verrichtet und als einer der niedrigsten Dienste angesehen (Exod. 11, 5. Jes. 47, 2 und daselbst Gesen.), zu welchem die Griechen und Römer ihre Sclaven zur Strafe verurtheilten (Terent. Phorm. II, 1, 19 Andr. 1, 2, 29), muss Simson für den Bedarf des Gefängnisshauses, in welches er gesteckt wurde, zu seinem Hohne verrichten.

אֲסִירִים] Warum das Keri hier und v. 25 das vollkommen richtige Substant. אֲסִירִים in das Particip. אֲסוּרִים verändern will, ist nicht klar. Den Unterschied der beiden Formen zeigt am besten Gen. 39, 20, wo die Emendation des Keri ganz gegründet ist.

V. 22. כַּאֲשֶׁר גֻּלָּח] so wie, d. h. sogleich als er geschoren worden war, fieng sein Haar wieder an zu wachsen. Andere: gerade soviel, als abgeschoren worden war, fieng an zu wachsen — was sich ja von selbst versteht. Etwas Anderes wäre, wenn es von dem schon nachgewachsenen Haare hiesse, es sei eben so lang und stark gewesen, wie dasjenige, das man ihm abgeschoren hatte.

V. 23. דָּגוֹן] Ueber diese auch zu Asdod (1 Sam. 5, 1 ff. 1. Macc. 10, 83) verehrte Fischgottheit (דָּג, Fisch) vergl. Selden. Synt. de Diis Syr. II, 3. Winer's R. W. Ein Ueberbleibsel dieses Phönizischen Fischcultus ist vielleicht noch, dass in einigen Ge-

genden Syriens noch jetzt sogenannte heilige Fische in besondern Behältern unter Aufsicht gehalten werden, dass sie Niemand beschädigen könne, s. Niebuhrs R. II. S. 167. 407. Burkhardt I. 278. 521.

V. 25. וַיְהִי כִּי טוֹב] Ohne wesentlichen Unterschied des Sinnes liest das Keri כְּטוֹב, den Infin. statt des Praeter.

וִישַׂחֶק] שִׂחֵק die weichere Form für das gleich darauf folgende, im Pentateuch einzig gebräuchliche, צָחַק vereinigt, wie das griech. *παίζειν*, unter den gemeinsamen Begriff des Spielens, den Tanz, Gesang und das Spielen musikal. Instrumente, s. 2 Sam. 6, 5. 1. Sam. 18, 7. vergl. mit Homer Od. 8, 251. 23, 147.

V. 26. והימשני] Das Keri setzt an die Stelle von הֵימִשֵׁנִי, dem Imperat. von יָמַשׁ = מָשַׁשׁ, einer Radix, die nur in diesem einzigen Beispiele vorkäme, den Imperativ von מוש — הֲמִישֵׁנִי. Das gar nicht seltene Vorkommen fehlerhafter Transpositionen von Buchstaben macht diese Aenderung ziemlich wahrscheinlich, wiewol die Analogie von יָצַר, צָרַר, צור der Form יָמַשׁ neben מוש und מָשַׁשׁ das Wort spricht.

V. 28. נְקַם אַחַת מִשְּׁתֵי עֵינַי] Den grammatisch sich zunächst darbietenden Sinn dieser Worte haben schon die Rabbinen richtig aufgefasst und neuerlich Böttcher (in Winers Zeitschr. f. wissenschaft. Theol. II. S. 56 ff.) gegen die Deutungen von Gesenius und Dewette mit beachtenswerthen Gründen in Schutz genommen. Es scheint nämlich kein anderer zu sein als dieser: dass ich mich rächen möge, rächen für Eins (nur) von meinen zwei Augen —, Jarchi und Kimchi verweisen dabei auf die talmudische Auslegung: *retributionem alterius oculi reserva mihi in seculo futuro, hic autem solve mihi retributionem unius oculi ex istis (duo-*

bus oculis), was freilich abgeschmackt ist, aber doch zeigt, wie schon die ältesten hebräischen Commentatoren die Stelle construirt haben. Die alten Verss. dagegen übersetzen sämmtlich: ich möge Eine Rache nehmen (d. i. mich ein für alle Mal rächen) wegen meiner zwei Augen —, was nicht allein ebenso passend, sondern noch geschmackvoller lautet, als die oben gegebene Uebersetzung, die von dem Vorwurfe einer gewissen Spielerei nicht ganz freizusprechen ist. Allein, um diesen Sinn zu haben, müsste der hebräische Text eher so lauten: נְקַם אֶחָד עַל שְׁתֵּי. Man hat zwar versucht, jene Deutung der Versionen auch in den masoreth. Text nach seiner gegenwärtigen Gestalt hineinzutragen, indem man אַחַת entweder als Neutrum fasste, welches zur Umschreibung des Adjektivs diene *(vindicta unici pro vindicta unica)*, oder dabei פַּעַם ergänzte (2 Kön. 6, 10) und מִן in causaler Bedeutung nahm, also: Rache eines einzigen Males oder einmalige Rache für meine zwei Augen. Gegen diese Auffassung möchte ich nun nicht eben mit Böttcher behaupten, dass sie wider den Sprachgebrauch sündige, weil das Objekt, für welches Rache genommen wird, ausschliesslich mit עַל, niemals mit מִן eingeführt werde; denn מִן führt nach der Meinung jener Ausleger nicht das Objekt, sondern den Grund ein, wesshalb Simson sich rächen möchte, nämlich wegen des Verlustes seiner zwei Augen. Allein zugeben muss man allerdings, dass die Verbindung נְקַם אַחַת und die Deutung von אַחַת ebenso hart, als dagegen die Construction des אַחַת mit מִשְּׁתֵי natürlich und sich gleichsam von selbst aufdringend sei, vergl. im folg. Kap. v. 5. אֶחָד מִבְּנָיו.

V. 29. וַיִּלְפֹּת] Das dunkle וַיִּלְפֹּת geben sämmtliche alte Uebersetzer: und er umfasste. Diese sehr gut

in den Zusammenhang passende Deutung hält auch Jarchi fest, der darin, wie gewöhnlich, der Autorität des chald. Uebersetzers folgt, und trägt sie auch, so gut es gehen mag, auf die beiden andern Stellen über, in welchen לָפַת noch vorkommt, Ruth 3, 8; Hiob 6, 18. Ihm folgen De Dieu und Clericus. Dagegen erklärt Kimchi das Wort durch biegen, eine Erklärung, die der arab. Sprachgebrauch unterstützt (s. Schultens Cons. Hariri T. I, p. 39, Michaelis Suppl. ad Lex. Hebr. n. 1335.), während die erstere blos aus dem Zusammenhange unserer Stelle gerathen zu sein scheint. Nur entsteht dann die Schwierigkeit, dass im folgenden Verse noch einmal folgt: וַיֵּט בְּכֹחַ, was eine unerträgliche Tautologie erzeugt. Ein obwol etwas precärer Versuch, die sichere arab. Wortbedeutung mit der Uebersetzung der alt. Verss. und den Forderungen des Zusammenhangs zu vereinigen, wäre, wenn man mit Winer (im Lex. Hebr. Simon. s. h. v.) flexit für den Bedarf dieser Stelle in der modificirten Bedeutung *circumflexit brachia* nähme, also für umschlingen, umwinden.

וַיִּסָּמֵךְ עֲלֵיהֶם] so dass es auf ihnen ruhte — das Subjekt ist בַּיִת, denn die folgenden Worte אֶחָד בִּימִינוֹ וגו׳ sind noch mit וַיִּלְפֹּת zu construiren. Vgl. De-Wette in den Theolog. Studien und Kritiken 1831, IV. p. 306.

Man hat sich viele Mühe gegeben, die Möglichkeit eines Gebäudes zu erweisen, wie sich die Phantasie des Erzählers diesen von Simson umgerissenen Dagonstempel ausgedacht hat. Allein man wird sich mit dem Versuch begnügen müssen, die scheinbaren Ungereimtheiten und Widersprüche, die der Verfasser sich in seiner kurzen Schilderung zu Schulden kommen liess, so gut es gehen mag, zu entfernen

und auszugleichen. Ein solcher Widerspruch ist 1), dass Simson in einer bedeckten Säulenhalle zur Belustigung des Volkes spielt und tanzt und dreitausend Zuschauer ihm vom Dache aus zusehen. Denn dass Simson unter demselben Dache war, auf welchem sich die Zuschauer befanden, ist offenbar die Meinung des Verfassers, welcher den Untergang so vieler tausend Menschen aus dem Einsturze jenes Daches herleitet, dessen mittlere Stützen Simson umgerissen hatte. Wie konnten nun die Leute auf dem Dache dem unter demselben tanzenden Simson zusehen? Dass sie durch Fenster hinuntergeschaut haben!, mag ein Patrick für wahrscheinlich halten (S. das Engl. Bibelw.). Die Meinung des Verfassers ist wol diese, dass Simson zuerst im offenen Hofraume vor den in der Halle und auf dem platten Dache derselben versammelten Zuschauern getanzt und erst nachher sich von dem ihn leitenden Knaben in das Innere der Halle habe führen lassen. Eine andere Schwierigkeit macht die Vorstellung, dass die Last eines Daches, welches dreitausend Menschen trug, auf zwei einzigen in der Mitte angebrachten und zwar einander so nahen Säulen, dass Simson sie mit den Armen umfassen konnte, habe ruhen sollen. Seit Shaw (Reise S. 190.) und Faber (Arch. d. Hebr. S. 444) denkt man sich unter jenen Säulen der Mitte, die mittlern von vier Säulen, welche vorn die Decke einer Vorhalle (Kiosk) unterstützt hätten, welche im innern viereckigen Hofraume am Hintergebäude, gegenüber dem grossen Eingangsthore vorsprang. Allein da der Verfasser ausdrücklich sagt, das Haus habe auf jenen zwei Säulen geruht (v. 26 und 29), da ferner die Zahl der auf dem Dache befindlichen Zuschauer gewiss nur in der Absicht bemerkt ist, um die Menge der durch den Einsturz desselben umgekommenen Leute anzu-

deuten, ein blosses Vordach aber nicht jene grosse Anzahl gefasst haben konnte, so ist eher zu vermuthen, dass die Decke des Tempels selbst gemeint sei, welche nach der Vorstellung des Concipienten zwar auf vier Seitenwänden oder auf Reihen von Säulen, welche die Fronten bildeten, auflag, in der Mitte der Halle aber durch zwei Hauptpfeiler unterstützt wurde, bei deren Einsturz die Last der vielen auf dem Dache befindlichen Menschen dasselbe eingedrückt habe. Inwiefern nun eine solche Vorstellung mit den Regeln der Baukunst vereinbar sei oder nicht, muss ich der Beurtheilung der Kundigeren anheimstellen.

V. 31. Zwischen Zora und Eschtaol — s. zu 13, 25.

Anhang zum Buch der Richter.

Kapitel 17 — 21.

Mit Simson bricht die Reihenfolge der Richter, welche Kapitel III begonnen hatte, auf einmal ab und es folgt nun nachträglich von c. 17—21 die Erzählung von zwei Begebenheiten, deren Zeit augenscheinlich viel früher, vermuthlich nicht lange nach Josuas Tod, fällt. In der ersten (c. 17 und 18) erfahren wir, wie der Stamm Dan, der noch kein Stammgebiet erhalten hatte, sich im Norden des Landes der phönizischen Stadt Lais bemeistert, sich daselbst niederlässt und an diesem Orte einen bildlichen Jehovacult gründet, wozu sie den Priester nebst dem Jehovabilde unterwegs einem Privatmann im Gebirg Ephraim, Namens Micha, entwendet hatten. Die Zeit dieser Begebenheit wird zwar von dem Verfasser nirgends ausdrücklich bestimmt; allein es liegt wol in der Natur der Sache selbst, dass sie noch jener im ersten Kapitel geschilderten Periode, nach Josuas Tod, angehöre, in welcher die einzelnen Stämme sich in West-Canaan bleibende Wohnsitze zu erkämpfen suchten. Mit mehr Gewissheit lässt sich dies von der zweiten Erzählung behaupten, welche K. 19—21 den Vertilgungskrieg beschreibt, welchen alle Stämme gegen den Stamm Benjamin wegen einer von den Einwohnern der benjaminitischen Stadt Gibea mit gröblicher Verletzung des Gastrechts an dem Weibe eines Leviten verübten Schandthat führten. Nicht allein führt uns die Notiz 20, 28 in das Zeitalter Josuas hinauf, sondern die ebendaselbst vor-

kommende Erwähnung der Bundeslade und des sie bedienenden Hohenpriesters zu Bethel, wo der Sitz des Nationalheiligthums zu sein scheint, so wie diejenige einer Volksversammlung, in welcher die Häupter der Nation gemeinschaftlich die Nationalinteressen berathen (20, 2. 21, 1. 13), Beides stellt uns eine Zeit dar, wo die zwölf Stämme noch eine politische und religiöse Einheit bildeten, wie sie die Relationen des Pentateuchs und des B. Josua voraussetzen, von der wir aber in der Periode der Richter keine Spur mehr finden. Während so diese zwei Erzählungen aus dem chronologischen Verbande mit den früheren Kapiteln, welche das eigentliche Buch der Richter ausmachen, heraustreten, sind sie dagegen unter sich durch die wiederkehrende und früher nie vorkommende Formel: zu der Zeit war kein König in Israel (17, 6. 18, 1. 19, 1. 21, 25) verbunden und geben sich als das Produkt eines Verfassers kund, der, im Zeitalter der Könige lebend, die Anarchie und Zügellosigkeit der früheren Zeit an einzelnen Beispielen in ein abschreckendes Licht setzen wollte. Wäre der dreissigste Vers im 18. Kapitel, wo das Exil der zehn Stämme erwähnt wird, ächt, so müsste die Abfassungszeit des Ganzen wenigstens in die Zeit Hiskia's gesetzt werden. Allein wir werden unten sehen, dass dieser Vers sehr wahrscheinlich ein Zusatz von späterer Hand ist. Dafür erhalten wir aus v. 31 wenigstens das negative Resultat, dass diese Kapitel nicht vor der 1 Sam. IV erzählten Translocation der Bundeslade geschrieben sein können. Was ferner dem Verfasser betrifft, so möchte man aus der wörtlichen Aehnlichkeit von 20, 18 mit 1, 1 (vielleicht auch aus dem beiden Abschnitten gemeinschaftlichen Gebrauch der Formel וַיֹּאֶל לָשֶׁבֶת c. 17, 11 vrgl. mit 1, 27) die Folgerung ziehen, dass Cap. 1 und 17—21 ursprünglich von derselben Hand herrühren und Fragmente eines grössern Ganzen sind, dessen Spuren sich vielleicht bis in's B. Josua verfolgen lassen. Wahrscheinlich hat sie schon der Sammler des B. der Richter nur als Bruchstücke vorgefunden und an keiner passenderen Stelle unterzubringen gewusst. Nur

muss man nicht vergessen, dass wir auch das erste Kapitel nicht mehr in seiner ursprünglichen Gestalt, sondern nur in einem Auszuge und durch fremdartige Zusätze entstellt besitzen. Desshalb darf der Widerspruch zwischen 19, 11 und 1, 8 und 21, wenn es anders einer ist (s. die Anmerk. zu 19, 11), hinsichtlich Jerusalems nicht befremden.

V. 2. וְאַתִּי אָלִית] Als Objekt von אָלִית ergänzt man am natürlichsten den Hauptbegriff des Satzes הַכֶּסֶף; sie hatte das entwendete Geld mit einem Fluche belegt, d. h. sie hatte gewünscht, dass es dem Diebe zum Unheil gereichen möge. Indessen steht auch der gewöhnlichen Auffassung, dass die Mutter Michas geradezu den Dieb selbst verwünscht habe, nichts im Wege, da die Ergänzung dieses Begriffs (aus dem Zusammenhange) keinerlei Schwierigkeit hat.

Die Form אַתִּי kommt zwar vorzüglich bei Jerem. Ezech. Hoh. Lied, aber auch 1 Kön. 14, 2. K. 4, 16. 23 vor.

וְגַם אָמַרְתְּ בְּאָזְנַי] Wahrscheinlich galt von Verwünschungen dasselbe, was von Gelübden (Num. 30, 5. 8 u. a.; s. d. Anm. zu 11, 35), dass sie nämlich unwiderruflich seien und in Kraft treten, sobald sie vor einem Zeugen vernehmlich ausgesprochen waren. Das steigernde וְגַם steht daher hier ganz am rechten Orte. Die Mutter hatte die Verwünschung nicht etwa nur im Herzen ausgesprochen, sondern mit lauter Stimme, vor den Ohren des Sohnes selbst, der sich nun als Entwender bekennt. Freilich wandelt hierauf die erschrockene Mutter den Fluch in einen Segen um (בָּרוּךְ בְּנִי לַיהוָה) und die gestohlene Summe wird zu heiligen Zwecken verwendet; der Fluch bleibt aber an dem daraus verfertigten Bilde kleben und statt

des gehofften Segens (v. 13) erwächst dem Besitzer daraus Unheil und Betrübniss (18, 24. 25).

V. 3. הִקְדַּשְׁתִּי] Die Unbestimmtheit des hebräischen Präteritum lasst uns hier ungewiss, ob Michas Mutter das Geld *schon früher*, gleich nachdem es ihr gestohlen worden war, *Jehova geweiht hatte*, entweder auf den Fall hin, dass sie es zurückerhalten sollte, oder damit den Dieb eine desto grössere Verantwortung treffe, wenn er sich an heiligem Gelde vergriffen hätte, oder ob sie es *erst jetzt dem Jehova weiht*, um dadurch die Kraft des früher darauf gelegten Fluchs wo möglich unwirksam zu machen. Das letztere scheint mir dem Zusammenhange angemessener.

מִיָּדִי לִבְנִי] *aus meiner Hand soll es meinem Sohne sein* = soll mein Sohn es empfangen; מִיָּדִי bildet den Gegensatz zu dem früheren *eigenmächtigen* Nehmen des Geldes.

פֶּסֶל וּמַסֵּכָה] Es ist ein alter Streit hinsichtlich dieser beiden Wörter, ob damit ein *einziges Bild* oder *zwei verschiedene Bilder*, ein aus Holz *geschnitztes* und ein *gegossenes*, bezeichnet werden? Die Vertheidiger der ersteren Ansicht verstehen unter מַסֵּכָה den metallenen Ueberzug des hölzernen Bildes, welches unter הַפֶּסֶל gemeint sei und berufen sich: 1) auf den Sing. וַיְהִי am Ende von v. 5. 2) auf Jes. 40, 19 (44, 10): הַפֶּסֶל נָסַךְ חָרָשׁ, wo פֶּסֶל ebenfalls den hölzernen *Kern* des Bildes bedeuten soll, der vom Künstler *umgossen* wurde. 3) auf c. 18, 20. 30. 31, wo nur von der Entwendung und Aufstellung *Eines Bildes* die Rede sei. Man kann 4) hinzufügen, da unter jenem Bilde unstreitig Jehova selbst vorgestellt werden sollte, so sei nicht einzusehen, warum der Eine Gott im zweifachen Bilde, einmal aus Holz und dann wieder aus Metall, sollte ab-

gebildet worden sein, zumal aus Jes. 40, 18. 19 hervorzugehen scheint, dass Schnitzbilder nur von solchen verfertigt wurden, die nicht reich genug waren, sie in Metall giessen zu lassen. Allein dieser Annahme, so sehr sie auch in der Natur der Sache selbst gegründet zu sein scheint, steht nun aber in unvereinbarem Widerspruch entgegen: 1) dass c. 18, 17. 18 die beiden Ausdrücke פֶּסֶל und מַסֵּכָה durch mehrere Wörter getrennt erscheinen, so dass sie unmöglich nur Ein Bild nach seinen Hauptbestandtheilen bezeichnen können, sondern nothwendig als Benennungen zweier verschiedener Bilder gefasst werden müssen. 2) In andern Stellen, Deut. 27, 15. Nah. 1, 14. (Jes. 48, 8) 2 Chron. 34, 3. 4 sind die gerade so wie hier nebeneinander gestellten Wörter פֶּסֶל וּמַסֵּכָה offenbar Namen der zwei Hauptarten von Bildern, der geschnitzten und der gegossenen. 3) Dass פֶּסֶל je den hölzernen Kern eines metallenen Bildes bedeuten könne, ist an und für sich nicht sehr wahrscheinlich und aufs mindeste aus Jes. 40, 19 nicht zu erweisen, wo פֶּסֶל nach der richtigeren Auffassung Vitringa's für Bild überhaupt steht, was durch Vergleichung von Jerem. 10, 14 ausser Zweifel gesetzt wird; auch könnte נָסַךְ auf keinen Fall um giessen heissen. Selbst in unserer Stelle scheint פֶּסֶל in jener allgemeineren Bedeutung zu stehen, da die Worte וַיַּעֲשֵׂהוּ־פֶּסֶל (v. 4) doch nur den Sinn haben können: er machte aus dem (eingeschmolzenen) Silber ein Bild, welches sonach kein hölzernes sein konnte. Wir müssen demnach nothgedrungen die beiden Ausdrücke in unsere Stelle auf zwei verschiedene Bilder beziehen, von denen jedoch das Eine (הַפֶּסֶל) das Hauptbild scheint gewesen zu sein, daher es auch 18, 30. 31 allein genannt wird und hieraus möchte denn auch der Singular וַיְהִי v. 5 zu erklären sein; denn denselben mit Spencer,

welcher (De Legg. Hebr. L. III. c. 3. Diss. 7. §. 4 p. 339, ed. 1686) diese Stelle ausführlich behandelt, auf הַפֶּסֶל zurückzubeziehen, ist unnatürlich. Welches nun aber das Verhältniss dieser zwei Bilder zu einander und zu dem darunter vorgestellten Gegenstande gewesen sei, dürfte schwerlich mehr können ausgemittelt werden. Dass Beide sich auf den Jehova bezogen, ergibt sich aus allen Umständen der Erzählung. Dem Jehova weiht die Mutter Michas das Silber, welches zur Verfertigung der Bilder dient (v. 3); den Jehova preist Micha dafür, dass er ihn einen Leviten finden liess, den Dienst bei den Bildern zu verwalten (v. 13); Jehova ist's, der den Daniten eben durch jenen Priester ein durch den Erfolg bestätigtes Orakel ertheilt (18, 6). Warum nun zwei Bilder zur Darstellung des Einen Gottes? Ich gestehe, dass ich darauf keine genügende Antwort habe finden können. Vielleicht kann indessen folgende Bemerkung zu fernern Resultaten führen. Es lässt sich nämlich wahrnehmen, dass der Sprachgebrauch מַסֵּכָה vorzugsweise als Bezeichnung der Darstellung Jehovas unter dem Symbol des Stiers fixirt zu haben scheint. So steht מַסֵּכָה von dem goldenen Kalbe, welches Aaron in der Wüste errichtete Deut. 9, 13, Ps. 106, 19, wahrscheinlich abgekürzt aus עֵגֶל הַמַּסֵּכָה Deut. 9, 18. Exod. 32, 4. 8. Nehem. 9, 18; ebenso von den goldenen Kälbern, die Jerobeam zu Dan und Bethel aufstellte 1 Kön. 14, 9. 2 Kön. 17, 16. Hos. 13, 2. Darauf sind offenbar auch die אֱלֹהֵי מַסֵּכָה Ex. 34, 17. Lev. 19, 4 (vgl. mit 1 Kön. 14, 9) zu beziehen, in welchen beiden Stellen zuerst vor dem Götzendienst und dann auch vor dem bildlichen Jehovadienst gewarnt wird. Wenn wir, auf diesen Sprachgebrauch gestützt, auch in unserer Stelle מַסֵּכָה von dem Stiersymbol verstehen,

so könnte vielleicht פֶּסֶל eine menschenähnliche Abbildung Jehovas sein, neben welcher jene erstere als ein Attribut der Kraft und Stärke aufgestellt war. Es ist möglich, dass die beiden Gestalten des Menschen und des Stiers, die man sich hier wegen 18, 17. 18 noch voneinander getrennt denken muss, später in der Gestalt des Cherubs (vergl. Ezech. 1, 10 mit 10, 14) vereinigt und während sie früher Symbole des Jehova selbst waren, nachher, als die unbildliche Verehrung desselben Staatsgesetz geworden war, in den Rang untergeordneter Geister herabgesetzt wurden. Insofern läge doch etwas Wahres in der Meinung Spencer's a. a. O., dass die beiden Bilder Michas vielleicht Cherubim gewesen seien.

V. 4. וַיָּשֶׁב אֶת הַכֶּסֶף לְאִמּוֹ] Da vorher nicht gesagt ist, dass ihm die Mutter das Geld wirklich eingehändigt habe, so scheinen diese Worte nicht sowol von einem abermaligen und, da er doch nachher die daraus verfertigten Bilder annahm, auch ganz zwecklosen Zurückgeben desselben verstanden werden zu müssen, als vielmehr eine blosse Recapitulation des schon im vorigen Verse Gesagten zu sein: er gab also das Geld seiner Mutter zurück, damit er nämlich, was er früher gewaltsam sich zugeeignet, nun als Geschenk aus ihrer Hand empfange.

מָאתַיִם כֶּסֶף] Es sollte nun folgen: und die neunhundert übrigen Seckel gab sie ihm zum Aufbau des Heiligthums, zur Verfertigung des Ephods und der Theraphim und zum Unterhalt des Priesters; allein statt dessen wird v. 5 gleich berichtet, wie Micha alle diese Einrichtungen — doch offenbar aus dem geweihten Gelde — getroffen habe.

V. 5. וַיַּעַשׂ אֵפוֹד וּתְרָפִים] Die Unhaltbarkeit der Ansicht Gramberg's (Relig. Ideen 1, 449), der zum

Theil auch *Gesenius* beizupflichten scheint, dass אֵפוֹד und תְּרָפִים, so wie פֶּסֶל und מַסֵּכָה, alles nur verschiedene Namen ein und ebendesselben Bildes seien, ist so augenscheinlich, dass jede ernstliche Widerlegung überflüssig wäre. Was denn aber eigentlich das Ephod und die Theraphim gewesen seien, ist eine seit den frühesten Zeiten der Auslegung streitige Frage, zu deren Erledigung die einzige Quelle, die Schrift selbst, nur dunkle Andeutungen und selbst sich scheinbar widersprechende Angaben enthält, während die bis in's Zeitalter Christi hinaufreichende jüdische Tradition (s. Buxtorfii Lex. Chald. s. v. תְּרָפִים) uns nur abgeschmackte Mährchen darbietet. Indessen wird man sich bei einer sorgfältigen Vergleichung der betreffenden Schriftstellen, wenn sie in Uebereinstimmung mit den Ergebnissen der neuern kritischen Forschungen über den Pentateuch ihrem Zeitalter nach genau unterschieden werden, vielleicht über folgende Punkte verständigen können: 1) Das *Ephod* erscheint sowol im Pentateuch (Ex. 28. 6 ff. Levit. 8, 7), als in den BB. Samuels (1 Sam. 2, 18. 28. 14, 3. 21, 10. 23, 6. 9. 30, 7. 2 Sam. 6, 14) als ein priesterliches *Brust- und Schulterkleid*, in jenem ein Stück der hohenpriesterlichen Kleidung ausmachend, in diesen als Amtskleidung der funktionirenden Priester überhaupt; denn 1 Sam. 22, 18 werden nicht minder als fünfundachtzig Priester erwähnt, die alle mit dem leinenen Ephod bekleidet waren. Nicht Eine von diesen Stellen nöthigt uns, das *Ephod* von einem *Bilde* zu erklären; die meisten sind dieser Annahme geradezu entgegen und nur Richt. 8, 27 steht in dieser Beziehung isolirt da. 2) Das Ephod dient zur *Befragung des Orakels* (1 Sam. 23, 6. 9. 30, 7.). Die Art, wie dies geschah, wird in den BB. Sam. nicht näher angegeben, aber es versteht sich wol von selbst,

dass das Kleid an und für sich kein Medium der göttlichen Offenbarung sein konnte. Auch im Pentateuch bedient sich bei Erfragung des Orakels der Hohepriester des Ephods, insofern auf dem Brustschilde desselben das räthselhafte Urim und Thummim befestigt war, durch welches die Antwort ertheilt wurde (Num. 27, 21). Nun wird das Urim auch 1 Sam. 28, 6 unter den verschiedenen Arten, wie Gott sich den Menschen offenbare, ausdrücklich genannt, wesshalb die Vermuthung, dass, wenn in den obigen Stellen der BB. Samuels das Ephod schlechthin zur Befragung des Orakels gebraucht wird, immer das mit dem Urim und Thummim versehene darunter zu verstehen sei, hinreichenden Grund zu haben scheint. Was nun 3) die Theraphim betrifft, so geschieht ihrer zuerst Gen. 31, 13 Meldung, wo sie Rahel aus Mesopotamien nach ihrer neuen Heimath bringt. Dass es Götterbilder gewesen seien, geht daraus hervor, dass v. 30 Laban dem Jakob vorwirft, er habe ihm seine Götter gestohlen. Ob der Plural. תְּרָפִים nur Majestätsplural sei und also ein einzelnes Bild damit bezeichnet werde, ist nicht ganz sicher, doch wahrscheinlich aus 1 Sam. 19, 13, wo Michal dadurch, dass sie die Theraphim in das Bett Davids legt, die Abgesandten Sauls glauben macht, ihr Mann liege krank im Bette. Man kann aus diesem Umstande zugleich auf eine menschenähnliche Form und Grösse, wenigstens des Kopfes schliessen; denn die übrigen Theile des Bildes waren durch die Lagerdecken verhüllt. Damit ist indessen nicht leicht zu vereinigen, dass Genes. 31, 34 Rahel ihre Theraphim vor den Nachforschungen Labans dadurch verbirgt, dass sie darauf sitzt, was nur bei einer unter der gewöhnlichen menschlichen zurückbleibenden Grösse des Bildes denkbar ist. Ein Versuch zur Lösung dieser

Schwierigkeit mag wol jene rabbinische Fabel erzeugt haben, nach welcher die Theraphim lediglich aus einem einbalsamirten Menschenhaupte bestanden haben sollen, welches man mittelst einem mit magischen Formeln beschriebenen Goldbleche, das demselben unter die Zunge geschoben wurde, zum Sprechen genöthigt habe. Gewisser als die Gestalt und Grösse der Theraphim ist 4) ihr Gebrauch als Orakel, 2 Kön. 23, 24. Ezech. 21, 26. Zach. 10, 2, in welchen Stellen sie neben andern abgöttischen Mitteln, die Zukunft zu erforschen, erwähnt werden. Nun sahen wir oben, dass auch das Ephod als Orakel diente, und schwerlich wollte Micha dadurch, dass er ausser dem Ephod sich auch noch Theraphim verfertigte, in seiner Kapelle ein zweifaches Orakel gründen, sondern es ist eher zu vermuthen, dass das Ephod erst in Verbindung mit den Theraphim das Orakel ausmachte, dass also, so wie Beides sowol in unserer Stelle, als Hos. 3, 4, gleich nebeneinander genannt wird, so auch der Sache nach zusammengehörte. Dadurch erhält aber die Hypothese Spencer's, dass die Theraphim und das auf dem Ephod des Hohenpriesters angebrachte Urim und Thummim nur verschiedene Benennungen derselben Sache seien, nicht geringe Wahrscheinlichkeit. Vor der im Pentateuch angeordneten Centralisation des Gottesdienstes und der damit zusammenhängenden Einsetzung eines Oberpriesters und ehe der Cultus durch das Verbot des Bilderdienstes jene Reform erlitten hatte, die in den nördlichen Stämmen nie recht Wurzel fasste und daher mit der politischen Trennung auch eine religiöse Spaltung in zwei sich lebhaft bekämpfenden Sekten erzeugte, scheint das Ephod von allen Priestern, und in dem, eine Tasche bildenden, Brustschilde desselben die Theraphim als kleine Orakelbilder getragen wor-

den zu sein. Dieser öffentliche Gebrauch der Theraphim schloss aber einen Privatgebrauch derselben als Hausorakel nicht aus und ebensowenig eine Verschiedenheit in der äussern Gestalt und Grösse derselben, woraus sich denn auch die oben in dieser Beziehung bemerkten Widersprüche erklären und ausgleichen lassen. Bei der nachfolgenden Beschränkung der Freiheit des Cultuswesens ward dann das Ephod nur dem Hohenpriester, als dem gesetzlich allein gültigen Vermittler zwischen Jehova und dem Volke, zu tragen erlaubt; es ward nun statt aus blosser Leinwand (אֵפוֹד בַּד 1 Sam. 2, 18. 22, 18. 2 Sam. 6, 14) aus kostbarem Byssus verfertigt, die Theraphim aber in das Urim und Thummim verwandelt, wobei, wegen Mangel an bestimmten Angaben, ungewiss bleibt, ob die früheren Bilder beibehalten wurden und nur Namen änderten, oder durch etwas Anderes ersetzt wurden, was gegen das strenge Gesetz der Unbildlichkeit des Gottesdienstes weniger verstiess. Auf einen späteren Ursprung der Namen Urim und Thummim, der aber nicht nothwendig auch den der damit bezeichneten Sache involvirt, führt die abstrakte, dem Geiste des höheren Alterthums fremde Bedeutung derselben, Licht und Wahrheit.

וַיְמַלֵּא אֶת יַד] d. h. er weihte ihn zum Priester. Die Einweihung (מִלּוּאִים) ist von einer dabei stattfindenden Ceremonie benannt (vgl. Investitur), wo man dem Einzuweihenden die Hände mit eben den Opfergaben füllte, die er von nun an für Andere dem Jehova darzubringen hatte, Levit. 8, 25 — 28.

V. 7. מִמִּשְׁפַּחַת יְהוּדָה] Wie kann ein Levit aus dem Stamme Juda sein? Nach dem Vorgange Theodorets nahmen mehrere Ausleger an, der Jüngling sei seiner väterlichen Abstammung nach ein Levit gewesen, seine Mutter aber aus dem Stamme Juda.

Dagegen bemerkte aber schon Kimchi, dass in der ganzen Schrift nirgends das Geschlecht nach der Mutter bestimmt werde. Er selbst bezieht die Worte auf מִבֵּית־לֶחֶם und hält sie für einen epexegetischen Zusatz, wodurch das judäische Bethlehem noch bestimmter von dem sebulonitischen (Jos. 19, 15) unterschieden werde. Allein בֵּית־לֶחֶם ist durch den Genitiv יְהוּדָה schon hinlänglich bezeichnet. Von einer eigentlichen Epexegesis gibt dagegen der folgende Vers ein Beispiel, wo die Worte מִבֵּית־לֶחֶם יְהוּדָה das allgemeine מֵהָעִיר näher bestimmen. Neuere Kritiker, wie Dathe, Schulz wollen daher jene Worte geradezu aus dem Texte werfen und stützen sich dabei auf die Autorität der LXX im Cod. Vat. und des Syrers, welche dieselben in ihren Uebersetzungen auslassen. Es müsste dann dieser Zusatz von derselben Hand und aus demselben Bestreben herrühren, aus welchem die Aenderung des Namens מֹשֶׁה in den von מְנַשֶּׁה v. 30 hervorgegangen ist. Da nämlich dieser Levit dort ein Abkömmling Mose's genannt wird und man die Ehre des erlauchten Gesetzgebers dadurch verletzt glaubte, so änderte man den Namen des Vaters in denjenigen des abgöttischen Königs Manasse um, und da Manasse aus dem Stamm Juda gebürtig war, so musste man consequenter Weise auch in unserer Stelle den Leviten aus dem Geschlechte Judas abstammen lassen. Dass sich dies so verhalten möge, lassen die Glossen Kimchis zu dieser Stelle und Jarchi's zu v. 30 mit ziemlicher Gewissheit annehmen. Wem aber diese Vermuthung zu gewagt schiene, dem möchte vielleicht die Auskunft, die J. D. Michaelis vorschlug, sich besser empfehlen, dass nämlich der Levit bloss der Wohnung wegen zum Stamme Juda gerechnet werde, weil seine Vorfahren schon in diesem Stamme und zu Bethlehem gewohnt hätten. Die

Leviten hatten bekanntlich kein eigenes Stammgebiet, sondern wohnten zerstreut im Lande umher, wie es nothwendig der Fall sein musste, als noch kein Centralheiligthum bestand, sondern die Stämme und Familieninnungen und selbst Privatpersonen einzeln ihren Cultus besorgten. So waren denn die Leviten nirgends ansässig, sondern wurden überall als גֵּרִים oder als Einsassen betrachtet; weil sich aber einzelne Familien derselben in den verschiedenen Stämmen bleibend niedergelassen hatten, so dass sich die Pflege des ihnen anvertrauten Stamm- oder Familiencultus in derselben Familie forterbte, so konnten nach ihren verschiedenen Wohnsitzen judäische Leviten, sebulonitische, ephraimitische u. s. w. unterschieden werden. Wurde eine solche Levitenfamilie zu zahlreich, als dass alle Mitglieder derselben zu den priesterlichen Amtsverrichtungen desselben Orts hätten verwendet werden können, so scheint es, dass die Jüngeren auswanderten, um an einem andern Orte ihr Unterkommen zu finden, und diesen Fall kann man bei dem in unserer Stelle erwähnten Levitenjüngling annehmen. Die willkommene Aufnahme, die er bei Micha fand, zeigt, dass man den Gottesdienst vorzugsweise durch Glieder des geweihen Priesterstammes verwalten liess und nur im Nothfall, wenn man gerade keinen Leviten erhalten konnte, nach dem alten Rechte des Hausvaters die priesterlichen Geschäfte entweder selbst verrichtete oder eines seiner Kinder dazu einweihte. Ueberhaupt lässt uns dieses und die folgenden Kapitel tiefe Blicke in den Zustand des Religionswesens der Hebräer vor Salomo thun; denn, ist auch nicht der Levitismus selbst spätern Ursprungs, wie dies aus dem Anhange unseres Buches sich deutlich ergibt, so sind es doch gewiss die meisten Bestimmungen des Pentateuchs

über Priester und Leviten, wie dies die Untersuchungen De Wettes (Beitr. z. Einl. in's A. T. Th. II. S, 327 ff.) so treffend dargethan haben.

Uebrigens hat vielleicht der Zusatz מִמִּשְׁפַּ׳ יְהוּדָה auch eine Beziehung auf 18, 3, wo es heisst, dass die, ebenfalls in judäischen Städten als Einsassen wohnenden Daniten die Stimme des levitischen Jünglings erkannt hätten. Dies heisst nämlich wol soviel als, dass sie den Leviten an der Aussprache als Nicht-Ephraimiten erkannten, weil er den auch von ihnen gesprochenen oder doch von ihrem Aufenthalt in Juda her ihnen bekannten jüdischen Dialekt sprach.

V. 10. לְאָב] Vater — hier offenbar als Ehrentitel und wol s. v. a. väterlicher Freund und Rathgeber, sofern der Levit neben den priesterlichen Verrichtungen des Opferns und Räucherns (daher לְכֹהֵן) auch durch Handhabung des Orakels Rath und Wegweisung ertheilen sollte. Denselben Titel führt Joseph als erster königlicher Rath oder Wesir, Genes. 45, 8, und die Propheten ebenfalls als Lehrer und Rathgeber 2 Kön. 6, 21. 13, 14.

עֵרֶךְ בְּגָדִים] Ausrüstung mit Kleidern, LXX, Vat. *στολὴ ἱματίων*, Jarehi: appareillement.

וַיֵּלֶךְ הַלֵּוִי] vielleicht sind diese Worte nur eine Verschreibung des unmittelbar folgenden וַיּוֹאֶל הַלֵּוִי, denn sowol die Unbestimmtheit dieses וַיֵּלֶךְ, als die unnöthige Wiederholung des Subjekts bei dem folgenden וַיּוֹאֶל erregen Verdacht.

V. 11. וַיּוֹאֶל] s. zu 1, 27.

Achtzehntes Kapitel.

V. 1. שֵׁבֶט הַדָּנִי] wie שֵׁבֶט הַמְנַשִּׁי Deut. 29, 8, und שֵׁבֶט הַלֵּוִי Deut. 10, 8.

לֹא נָפְלָה לוֹ — בְּנַחֲלָה] Als Subjekt ist אֶרֶץ zu ergänzen, s. Num. 34, 2. Jos. 13, 6. 7. Auffallend dagegen ist die Verbindung mit בְּנַחֲלָה, wofür man vielmehr לְנַחֲלָה erwartet, wenn der Sinn sein soll: zum *Besitzthum* durchs Loos erhalten haben, vgl. נָתַן לְנַחֲלָה oder הָיָה לְ Jos. 11, 23. 14, 9. 1 Kön. 8, 36 und öft. Allein es steht bei נָפַל oder הִפִּיל im Sinne von *erloosen* und *verloosen* beständig בְּנַחֲלָה (Num. 34, 2. Jos. 13, 6. Ezech. 45, 1. 47, 14. 22.). Wahrscheinlich bezeichnet in solchen Verbindungen בְּ die *Eigenschaft*, in welches ein Land durchs Loos an Jemanden kömmt: *in der Eigenschaft* eines erblichen Besitzes oder *als* erbliches Besitzthum, s. *Ewald* Schlgr. §. 545.

V. 2. מִקְצוֹתָם] *aus ihrer Gesammtheit*, s. 1 Kön. 12, 31. 13, 33. 2 Kön. 17, 32. Die fünf Männer waren Ausgeschossene der einzelnen Zweige, in welche der danitische Stamm sich theilte.

Aus Zora und Eschthaol, s. zu 13, 25. Die Jos. 19, 41 ff. ausser Zora und Eschthaol den Daniten zum Erbtheil angewiesenen fünfzehn Städte scheinen demnach in den Händen der Philister geblieben zu sein. Von einigen wird dies ausdrücklich gesagt, so von Ir *Schemesch*, (Har Chares), *Schaalbin*

und Ajalon 1, 34, von Gibthon 1 Kön. 15, 27; von Thimnata ergibt sich dies aus Richt. 14, 1 f. und von Ekron aus 1 Sam. 5, 10; von den übrigen fehlen die Angaben. Aber selbst die zwei zuerst genannten Städte müssen die Daniten nach v. 1 nicht als ihr Erbtheil betrachtet haben, sondern sie wohnten daselbst vermuthlich als גֵּרִים oder als Einsassen der Judäer. So, auf den Besitz von blos zwei Städten beschränkt, musste bei zunehmender Bevölkerung der Raum ihnen bald zu enge werden und zur Ernährung Aller nicht mehr hinreichen sie fassten also den Entschluss, in einer andern Gegend, deren Eroberung keine zu grossen Schwierigkeiten darbieten würde, ein selbstständiges Gemeinwesen zu gründen und so wandert denn — nicht etwa blos ein Ueberschuss der Bevölkerung —, sondern, wie man aus v. 1 und 19 schliessen muss, die Mehrzahl des Stammes aus und lässt sich in Lais nieder. Eine Minderzahl mag immerhin in dem früheren Verhältnisse zurückgeblieben sein, woraus sich erklärt, dass die zu Zora wohnenden Eltern Simsons c. 13, 2 Daniten sind. Allein der Stamm Dan als solcher wohnt von nun an in der gleichnamigen Stadt, dem ehemaligen Lais, im Norden Palästinas: daher wird in Stellen, wo die Stämme nach ihrer geographischen Lage von Süden nach Norden aufgezählt werden, Dan überall zuletzt, unmittelbar nach Ascher und Naphthali, genannt, so Jos. 19, 40. Richt. 1, 34, 1 Chr. 12, 35. Der im Süden zurückgebliebenen Daniten geschieht dagegen keine Erwähnung mehr. Dass nach v. 11. bloss 600 waffenfähige Männer ausgezogen, steht jener Annahme nicht entgegen; denn dass die Daniten keine bedeutende Volkszahl hatten, dürfte schon daraus ersichtlich sein, dass, während Genes. 46, 8 ff. jedem einzelnen der übrigen Söhne Jakobs

mehrere Nachkommen zugezählt werden, die später wol ebensoviele מִשְׁפָּחוֹת in den einzelnen Stämmen ausmachten, von Dan v. 23 nur ein einziger Sohn Chuschim, oder wie er Num. 26, 42 wol richtiger geschrieben ist, Schucham, angeführt wird. Daher kömmt es wol, dass von dem Stamme Dan neben שֵׁבֶט auch nur der Ausdruck מִשְׁפָּחָה gebraucht wird, 13, 2. 18, 2. 19. Als nächstes Motiv der Auswanderung haben wir oben den Mangel an Raum bezeichnet; diese Angabe kann auch durch ein ausdrückliches Zeugniss der Schrift unterstützt werden, wenn wir nämlich Jos. 19, 47, wo die Geschichte unseres Kapitels im Auszuge erzählt ist, nach der gewiss richtigen Emendation Hubigants die Lesart folgendermassen festsetzen: וַיֵּאָץ גְּבוּל בְּנֵי־דָן מֵהֶם und es ward das Gebiet der Kinder Dan's ihnen zu enge; da zogen sie hinauf und bekriegten Leschem (Lais) u. s. w. Der masoreth. Text liest וַיֵּצֵא was durchaus keinen Sinn gibt.

V. 3. הִכִּירוּ אֶת קוֹל הַנַּעַר] Es ist schon zu 17, 7 bemerkt worden, dass קוֹל hier die Aussprache, den Dialekt bezeichne, an welchem die Daniten den Leviten als Judäer erkannten. Man könnte es zwar auch von der Stimme des ihnen früher bekannt gewesenen Jünglings verstehen, an der sie ihn nun wieder erkannt hätten. Allein dann wäre es doch wol natürlicher gewesen, dass sie den Jüngling an seiner Gestalt und Physiognomie wiedererkannten; nur der Blinde unterscheidet und erkennt die Individuen an ihrer Stimme; zudem wohnte der Levit vorher in Bethlehem, im Süden von Juda, die Daniten in Eschthaol und Zora an der Nordgrenze, was eine frühere persönliche Bekanntschaft unwahrscheinlich macht.

V. 6. נֹכַח יְהוָה דַּרְכְּכֶם] euer Weg ist vor Jehova,

d. i. er ist ein Gegenstand seiner wohlwollenden Aufmerksamkeit, er sieht ihn mit Beifall; vgl. die verwandten Redensarten: שׂוּם נֹכַח פָּנִים Ezech. 14, 7. הִתְהַלֵּךְ לִפְנֵי יי׳ Gen. 17, 1. Ps. 19, 15 u. s. w. Einige Ausleger schreiben dieser Antwort des Orakels einen Doppelsinn zu, sofern die Worte auf den Fall eines unglücklichen Ausgangs der Unternehmung auch hätten gedeutet werden können: euer Weg (der Erfolg euerer Expedition) ist Gott allein bekannt. Allerdings kann נֹכַח יי׳ auch diesen Sinn haben, allein man hat nicht den geringsten historischen Grund, die Doppelsinnigkeit der hellenischen Orakel auch auf die hebräischen überzutragen, auch scheint unser Erzähler diesen Hausgottesdienst des Micha nebst seinem Orakel, so sehr er auch den mosaischen Vorschriften zuwider ist, doch keineswegs als einen antitheokratischen und götzendienerischen betrachtet zu haben, so dass eine wirkliche und wahrhafte Offenbarung Jehovas damit unvereinbar gewesen wäre.

V. 7. לַיְשָׁה] Ueber die Lage dieser Stadt, deren Namen aus unbekannten Gründen Jos. 19, 47 לֶשֶׁם geschrieben ist, wird v. 28 die Notiz nachgeholt, dass sie in dem zu Beth-Rochob gehörigen Thale gelegen habe; dies Thal ist vermuthlich das heutige Ard el Hule (Burkhardt. S. 86 u. d. Anm. v. Gesen. S. 494), gebildet von zwei Ausläufern des Libanon, die fünf Stunden nördlich vom See Hule auseinandergehen. Die Stadt lag an einer der Quellen des Jordans in geringer Entfernung westlich von Paneas (Caesarea Philippi, jetzt Banjas) und wird unter ihrem späteren Namen Dan häufig als der nördlichste Grenzpunkt Palästinas erwähnt.

יוֹשֶׁבֶת לָבֶטַח] Das Genus in יוֹשֶׁבֶת macht hier Schwierigkeit, insofern עָם, auf welches das Particip sich zu beziehen scheint, in der Regel ein Masculinum

ist. Die Stellen nämlich, welche für den femininen Gebrauch angeführt werden, sind theils von unsicherer Auslegung, wie Exod. 5, 16, theils steht das Feminin. nach der bekannten dichterischen Personification von Völkern oder Städten unter dem Bilde eines Weibes, wie Jerem. 8, 5 (wo überdies der Stadtname יְרוּשָׁלַיִם bei הָעָם הַזֶּה in Apposition steht) und Jes. 26, 20. Eine Ausnahme von dieser Regel wäre hier um so auffallender, als die übrigen Prädikate von עָם im Masculin. stehen; zu dem entsteht bei dieser Beziehung von יוֹשֶׁ' לָבֶטַח auf עָם eine Tautologie mit dem folgenden שֹׁקֵט וּבֹטֵחַ. Demungeachtet sollen uns diese Bedenklichkeiten nicht vermögen, mit einigen älteren Auslegern יוֹשֶׁבֶת als in Apposition zu dem Suffixum in בְּקִרְבָּהּ stehend zu betrachten, was sich zwar in der lateinischen Uebersetzung: *et viderunt populum in medio eius, sitae in securitate*— recht gut liest, aber dem hebräischen Sprachgenius durchaus widerstrebt. Auch wird der Verfasser damit von dem Vorwurf einer Tautologie keineswegs befreit, da, was von der sorglosen Lage der Stadt gesagt wird, doch nur von ihren Einwohnern verstanden werden kann, also nichts Anderes aussagt, als in dem folgenden וּבֹטֵחַ ebenfalls prädicirt wird. Dass er aber יוֹשֶׁבֶת schrieb und nicht יוֹשֵׁב, ist allerdings eine Nachlässigkeit, die indes durch die unmittelbar vorangegangene Erwähnung der Stadt scheint veranlasst worden zu sein und insofern eben so leicht zu erklären, als zu entschuldigen ist.

כְּמִשְׁפַּט צִדֹנִים] nach der Weise der Sidonier, d. h. ebenso friedlich, blos dem Handel und den Gewerben obliegend, ohne auf Eroberungen zu denken, oder einen Angriff zu besorgen, da sie mit allen Nachbarn in Frieden lebten. Einige Ausleger glaubten, es werde auf eine Identität der polit

Verfassung in den beiden Städten hingedeutet; allein wenn auch das ohne Copula angehängte כְּמִשְׁפַּט nicht deutlich auf יוֹשֶׁבֶת לָבֶטַח zurückwiese, so könnte jedenfalls bei Aufzählung der Momente, welche den Daniten die Eroberung dieser Stadt rathsam machten, die Verfassung derselben nicht in Betracht kommen.

וְאֵין מַכְלִים דָּבָר] ohne dass ihnen Jemand etwas zu Leide that; die Formel וְאֵין mit folg. Partic. hat in der Regel kein persönliches Objekt, s. v. 28 וְאֵין מַצִּיל und 19, 28 וְאֵין עֹנֶה u. ö.

יוֹרֵשׁ עֶצֶר] Das nur hier vorkommende עֶצֶר deutet man gewöhnlich durch Gewalt, Herrschaft (vgl. עָצַר בְּ über Jemand regieren 1 Sam. 9, 17) und bezieht dann יוֹרֵשׁ עֶצֶר, Besitzer der Gewalt oder Gewalthaber epexegetisch auf אֵין zurück: kein Gewalthaber that ihnen etwas zu Leide. Allein theils ist es gerade die Natur jener Formel von וְאֵין mit dem Partic., dass sie kein bestimmtes Subjekt zulässt, sondern ganz allgemein steht für Niemand that u. s. w., was auch hier das allein Passende ist; denn warum sollte ihnen blos von Seite einzelner Gewalthaber Gefahr drohen und nicht auch, wie ja unsere Erzählung selbst es beweist, von Seite ganzer Stämme herumschweifender Nomaden? theils hat diese Umschreibung des Begriffs Gewalthaber, zu dessen Bezeichnung es der Sprache nicht an bestimmten Ausdrücken mangelt, etwas Befremdliches und muss gegen die Richtigkeit der gegebenen Erklärung Zweifel erregen. Diesen Schwierigkeiten entgeht man, wenn man יוֹרֵשׁ noch auf עַם bezieht und עֶצֶר in der Bedeutung des arabischen עצר, Ueberfluss an Lebensgütern, Annehmlichkeiten des Lebens, nimmt. So würde noch eine Eigenschaft an den Bewohnern von Laisch hervorgehoben, welche die Eroberungslust reizen konnte, übereinstimmend

mit dem, was v. 10 grühmt wird אֵין־שָׁם מַחְסוֹר כָּל־דָּבָר אֲשֶׁר בָּאָרֶץ. Unter den alten Uebersetzungen scheint einzig die Vulg. durch einen glücklichen Zufall mit ihrem *magnarum opum* das Richtige getroffen zu haben. Die LXX hat: κληρονόμος ἐκπιέζων θησαυρούς, ohne Sinn; es scheinen zwei Uebersetzungen von יוֹרֵשׁ vereinigt zu sein.

Die Entfernung von Sidon wird ebenfalls als ein für die Daniten günstiger Umstand bemerkt, weil sie, wie es scheint, bei einer geringeren Entfernung von daher am ersten hätten Hülfe erwarten können. Laisch scheint demnach eine Colonie Sidons gewesen zu sein, vgl. noch v. 28.

וְדָבָר אֵין לָהֶם עִם־אָדָם] d. h. sie waren ganz isolirt, standen mit keinem Nachbar im Bündniss; ein politischer Fehler, der wahrscheinlich seinen Grund in einem ähnlichen Selbstbetruge des Egoismus hatte, wie ihn die Korinthier ihrer Colonie Corcyra vor der athenischen Volksversammlung, bei der sie endlich, als die Gefahr des Untergangs ob ihrem Haupte schwebte, um ein Bündniss nachsuchte, derb genug vorwarf, vgl. Thukyd. I, c. 37.

V. 9. קוּמָה] Der Sing. lässt sich damit vertheidigen, dass dieser Imperativ ganz die Natur einer Partikel angenommen zu haben scheint. Indessen wird die Construction sonst nirgends vernachlässigt, sondern vor einem folg. Plural steht überall auch קוּמוּ, welches mehrere hebräische Manuscripte auch in unserer Stelle haben.

וְאַתֶּם מַחְשִׁים] Man fasst diess unstreitig am besten als vorwerfende Frage: und ihr steht noch müssig? ihr zaudert? was einem lebhaften Imperativ: zaudert keinen Augenblick — gleichkömmt. S. Dettlinger in den theol. Stud. und Krit. B. V, S. 398. Das Hiph. הֶחֱשָׁה, eig. Stillschweigen

beobachten, kommt auch 1 Kön. 22, 3 als Gegensatz nicht blos des Sprechens, sondern des Handelns überhaupt vor.

V. 10. רְחַבַת יָדַיִם] von einem Lande, welches zu beiden Seiten, man mag sich dahin oder dorthin wenden, dem Eindringenden freien Raum gibt, ihm nirgends ein Hinderniss entgegensetzt, daher offen, unverwahrt, s. Genes. 34, 21, 1 Chr. 4, 40. Volk und Land sind in diesem sorglosen, unverwahrten Zustande, weil sie Jehova den Daniten in ihre Gewalt geben will — (כִּי נְתָנָהּ — בְּיֶדְכֶם).

אֲשֶׁר בָּאָרֶץ] es ist da kein Mangel an irgend etwas, was sich im Lande (in Canaan) vorfindet.

V. 12. Machane Dan, welches hier hinter, d. i. westlich von Kirjath Jearim gesetzt wird, lag nach 13, 25 zwischen Esthaol und Zora. Beide Angaben lassen sich unschwer vereinigen.

V. 14. דְּעוּ] überleget, was ihr thun wollt; vergl. 2 Sam. 24, 13, wo der Imperativ von יָדַע in dieser Bedeutung noch durch denjenigen von רָאָה verstärkt wird, wie in einer verwandten Wendung 1 Sam. 24, 12. 1 Kön. 20, 7.

V. 17. וַיַּעֲלוּ] Die Kapelle Michas befand sich vielleicht in der עֲלִיָּה, in dem Obergemach auf dem Dache, welches öfter als ein Ort, wo Privatcultus getrieben wurde, genannt wird (2 Kön. 23, 12. Jer. 19, 13. Zeph. 1, 5).

בָּאוּ שָׁמָּה לָקְחוּ] Der Aorist der Erzählung geht hier auf einmal in das schildernde Präsens über, (vergl. Jer. 14, 3 wo ein ähnliches Asyndeton) und der Satz anticipirt parenthetisch den folgenden Vers, weil der Verfasser den Umstand, dass der Diebstahl der heiligen Bilder vor sich ging, während der Priester mit den sechshundert bewaffneten Männern unter dem Hausthore stand und von ihnen in ein Gespräch ver-

wickelt worden war, nicht anders, als auf diese schwerfällige Weise anzubringen wusste. Im 18ten Verse vertritt dann die einfache Copula die Stelle eines wiederanknüpfenden οὖν, igitur: sie giengen also und nahmen u. s. w.; vgl. v. 27 וְהֵמָּה לָקְחוּ und sie nahmen also.

V. 18. הָאֵפוֹד] es ist vorher unstreitig וְאֶת ausgefallen, s. v. 17.

V. 19. לְשֵׁבֶט וּלְמִשְׁפָּחָה] In Uebereinstimmung mit unserer zu v. 2 entwickelten Ansicht bemerkt R. Jesaja zu dieser Stelle über den Gebrauch von מִשְׁפָּחָה für den ganzen Stamm Dan: כל שבט דן לא היה אלא משפחה אחת דכתיב ובני דן חושים, d. i. der ganze Stamm Dan bestund blos aus einer Familie, wie die Schrift sagt (Genes. 46: 23), und die Nachkommen Dans waren: Chuschim. Die beiden Ausdrücke שֵׁבֶט und מִשְׁפָּחָה stehen also in unserer Stelle *ἐκ παραλλήλου*.

V. 20. הַפֶּסֶל] unter den alten Uebersetzungen hat einzig die griechische das zur Vollständigkeit der Enumeration noch fehlende וְאֶת־הַמַּסֵּכָה beigefügt, natürlich ohne sichere kritische Gewähr.

V. 21. הַכְּבוּדָּה] Wenn gleich das Adjektiv כְּבוּדָּה Ezech. 23, 41 und Ps. 45, 14 in dem Sinne von glänzend, kostbar vorkommt, so zweifle ich doch, dass das Substantiv כְּבוּדָּה hier vorzugsweise Kostbarkeiten bezeichne, deren man auf einer solchen kriegerischen Expedition und zu einer Zeit, wo der Hauptreichthum in Heerden bestand, wol nicht eine solche Menge voraussetzen darf, dass bei der Ordnung des Zuges eine besondere Vorsorge für sie nöthig und erwähnenswerth gewesen wäre, sondern כְּבוּדָּה bedeutet hier, in unmittelbarem Zusammenhang mit der Grundbedeutung von כָּבֵד, das schwere Gepäck, *impedimenta*, wie schon die Rabbinen richtig

gedeutet haben. Das Bagage wurde nebst den Heerden, den Weibern und Kindern (הַטַּף) 2 Chr. 20, 13) vorausgeschickt, damit die wehrhafte Mannschaft den Zug vor dem von hinten zu erwartenden Ueberfall des Micha und seiner Leute decken könnte.

V. 23. וַיַּסֵּבּוּ] f. וַיָּסֹבּוּ, s. über diese chaldaisirende Form Gesen. Lehrgb. S. 371.

כִּי נִזְעָקְתָּ] dass du dich versammelt hast — Micha wird, als Haupt des von ihm zusammenberufenen und angeführten Trupps, wie eine Art von Collektivbegriff behandelt.

V. 25. א' מָרֵי־נֶפֶשׁ] Leute von wilder, heftiger Gemüthsart, s. 2 Sam. 17, 8. מַר eig. scharf, dann wie acer, *πικρός* heftig, wild.

V. 30. בֶּן־מְנַשֶּׁה] Ueber das Nun suspensum in diesem Worte sagt Jarchi: *propter honorem Mosis scripta fuit (litera Nun), ut nomen mutaretur, et quidem scripta fuit suspensa ad indicandum, quod non fuerit Menassis, sed Mosis (filius)*, d. h. die wahre Lesart ist בֶּן־מֹשֶׁה, man hat aber ein Nun darüber geschrieben, um anzudeuten, dass dieser gesetzwidrige Priester eher verdient hätte, ein Abkömmling Manasses (des abgöttischen Königs Manasse 2 Kön. 21), als Moses genannt zu werden. Man vergleiche damit die talmud. Stelle aus der Bava Bathra f. 109, 2, welche Buxtorf in seiner Tiberias S. 171 anführt: *propterea quod fecit opera Menassis, appendit eum scriptura familiae Menassis*. Unter den alten Verss. hat einzig die Vulg. *filii Moysi*, dass aber die Lesart מֹשֶׁה auch in den Manuscr. der LXX verbreitet war, obschon sie sich jetzt in keiner gedruckten Ausgabe derselben mehr findet, zeigt Kennikott Dissert. in V. T. §. 21; sie steht auch in sechs Handschriften bei Holmes und in der Catena Nicephori. Nebst diesen Autoritäten sprechen für

dieselbe auch innere Gründe, denn 1) kann ein Levit kein Nachkomme Manasses sein; man hat freilich darauf erwiedert, es sei nicht nothwendig, dass dieser Manasse gerade der Stammvater des gleichnamigen Stammes sein müsse, er könne irgend ein weiter nicht bekannter Abkömmling Levis gewesen sein, der denselben Namen trug (s. Hottinger Thesaur. phil. p. 183); allein es ist in solchen genealogischen Angaben herrschender Gebrauch, eben auf den Stammvater zurückzugehen, weil nur dadurch die Linie, zu welcher derjenige, dessen Geschlecht man bestimmen will, gehört, dem Leser kenntlich wird, 2) wird Gersom ausdrücklich Exod. 2, 22. 18, 3 ein Sohn Mose's genannt; Moses selbst aber gehörte dem Stamme Levi an, Exod. 2, 1. Durch diese Gründe glauben wir die Lesart מֹשֶׁה in unserer Stelle hinreichend gerechtfertigt. Dafür entstehen nun aber von anderer Seite gewichtige Zweifel, welche die Aechtheit des ganzen Verses in Anspruch nehmen und den Verdacht begründen, es möchte derselbe nichts weiter als ein, obwol sehr altes, Glossem sein. Denn 1) muss es mit Recht befremden, dass wir den Namen des in diesem ganzen Kapitel nur ganz allgemein mit הַנַּעַר oder הַלֵּוִי oder הַכֹּהֵן bezeichneten Leviten erst in diesem Verse erfahren, während wenigstens 17, 7, wo er zuerst erwähnt wurde, eine Andeutung, dass es Jonathan, der Enkel Mose's gewesen sei, ganz an ihrem Platz gewesen wäre. Wer die beiden Kapitel unbefangen liest, muss glauben, es sei darin von einem, wenigstens dem Verfasser nicht näher bekannten, unbedeutenden jungen Leviten die Rede, und die bestimmte Angabe dieses Verses muss ihm daher nicht allein unerwartet, sondern wie etwas Fremdartiges vorkommen. Denn dass dieser Jonathan eine von jenem durch die Daniten

entführten Leviten verschiedene Person und erst später angestellt worden sei, nachdem jener entweder gestorben oder verjagt worden, dies ist eine durchaus grundlose und willkürliche Annahme einiger Interpreten, welche, wie Hottinger, Clericus u. a., dadurch die Lesart מְנַשֶּׁה meinten vertheidigen zu können. Dazu kömmt nun aber 2) der Widerspruch zwischen v. 30 und 31 in Angabe der Zeit, wie lange der Bilderdienst in Dan gedauert haben soll. Der in v. 30 angegebene Zeitpunkt: עַד־יוֹם גְּלוֹת הָאָרֶץ (wo הָאָרֶץ das Land ungenau für Volk steht, s. Gesen. zu Jes. 23, 13) bezieht sich, wie Clericus richtig bemerkt, am wahrscheinlichsten auf die Invasion des assyrischen Königs Tiglatpilesar, der im Jahr 741 v. Chr. zur Zeit, wo Ahas über Juda regierte, einen Theil der Einwohner von Galiläa, von Gilead und den ganzen Stamm Naphtali nach Assyrien führte (2 Kön. 15, 19 vgl. 1 Chron. 5, 26) und der Stamm Dan gewiss um so weniger verschont blieb, als er an der äussersten Nordgränze dem Eroberer vor den übrigen Stämmen in die Hände fallen musste, s. Gesenius zu Jes. 8, 23. Dagegen führt der v. 31 angegebene Termin כָּל־יְמֵי הֱיוֹת בֵּית־הָאֱלֹהִים בְּשִׁלֹה auf eine viel frühere Zeit. In Silo finden wir nämlich ein Heiligthum, in welchem eine Priesterfamilie bei der Bundeslade den Dienst versah, unter Eli und seinen Söhnen (1 Sam. 1, 3. 2, 12—14. 3, 3. 21). Die Bundeslade wird hierauf bei einem Kriege mit den Philistern ins israelitische Lager abgeholt (1 Sam. 4, 3. 4), kommt aber nicht wieder dahin zurück, sondern wird von den Philistern erobert und als diese, durch Landplagen genöthigt, sie wieder in das Gebiet der Israeliten zurückbringen, kommt sie nach Kirjath-Jearim und bleibt daselbst im Hause des Priesters Abinadab (1 Sam. 7, 1. 2.), bis sie David

nach Eroberung Jerusalems von dort in sein neuerbautes Haus auf Zion abholt, 2 Sam. 5, 7. 9. Ob unterdessen in Silo das בֵּית־אֱלֹהִים auch ohne die Bundeslade fortbestand und fortwährend als Versammlungszelt diente, ist ungewiss, aber möglich (s. Gramberg's Religionsideen, Th. I. S. 30). Im letzteren Falle würde die Zeitbestimmung v. 31 wenigstens bis in das Zeitalter der Regierung David's hinabreichen, aber der Widerspruch mit v. 30 nichtsdestoweniger am Tage liegen. Dieser Widerspruch kann nun kaum auf andere Weise gelöst werden, als dass wir entweder den dreissigsten oder den einunddreissigsten Vers für einen spätern Zusatz erklären. Für die Aechtheit des einunddreissigsten und gegen diejenige des dreissigsten spricht nun aber: 1) dass, im Widerspruch mit dem übrigen Kapitel, der Levit im 30ten Verse auf einmal zu einer bekannten historischen Person, dem Jonathan, Sohn Gersoms und Enkels des Mose wird. 2) Die Angabe des 31ten Verses, dass jenes Bild bis auf die Zeit Davids gedauert habe, hat eine grössere Wahrscheinlichkeit für sich, als diejenige des 30ten Verses, die es bis zur Wegführung der nördlichen Stämme in's assyrische Exil dauern lässt, weil, wenn nicht schon unter David, doch gewiss unter Salomo, nachdem alle Stämme zu einem Reiche vereinigt und der Gottesdienst im Centralheiligthum zu Jerusalem für den allein legitimen erklärt worden war, jener Localcultus zu Dan gewiss für einige Zeit eingegangen war, sonst hätte nach der Trennung der beiden Reiche Jerobeam nicht nöthig gehabt, in Dan ein neues Heiligthum und ein neues Bild zu errichten, 1 Kön. 12, 28. 29. 2 Kön. 10, 29. 3) Endlich kann man sich auch erklären, wodurch die Einschaltung des 30ten Verses veranlasst worden sein mag. Sie beruht wahrscheinlich

auf einem Missverständnisse des 31ten Verses, als ob durch denselben der symbolische Bilderdienst zu Dan auf die Zeit bis David eingeschränkt werde, während derselbe doch auch später noch von Jerobeam bis zur Auflösung des Reichs Israel in Dan einen Hauptsitz hatte. Allein in v. 31 ist ja nicht von dem Bilderdienst überhaupt, sondern blos von der Dauer jenes dem Micha entwendeten Bildes die Rede, dessen Cultus wahrscheinlich in der Davidisch-Salomonischen Periode aufgehoben wurde; überdies heisst es 1 Kön. 12, 31 ausdrücklich, Jerobeam habe bei seinen Heiligthümern zu Dan und Beth-El Priester gemacht aus allem Volk, die nicht von den Söhnen Levis waren, was mit unserer Stelle in direktem Widerspruche steht. Durch diese Gründe, denen vielleicht auch die fast wörtliche Uebereinstimmung in den Anfangsworten des 30ten u. 31ten Verses beizuzählen wäre, glauben wir unsern Verdacht gegen die Aechtheit des 30ten Verses hinlänglich gerechtfertigt.

V. 31. וַיָּשִׂימוּ] שִׂים vom Aufstellen von Götzenbildern auch 1 Kön. 12, 29. 2 K. 21, 7. Jer. 7, 30. 32, 34.

Neunzehntes Kapitel.

V. 2. וַתִּזְנֶה עָלָיו פִּילַגְשׁוֹ] Es ist eine auffallende Erscheinung, dass die Rabbinischen Ausleger, vor Andern Jarchi, in der Erklärung dieses syntaktisch anomalen Ausdrucks von der sonst in der Regel befolgten Autorität des Chaldäers abgehen und mit der Sept. übereinstimmen, welche die Worte durch: *καὶ ἐπορεύθη ἀπ᾽ αὐτοῦ* übersetzen, wovon auch das *et reliquit eum* der Vulg. im Wesentlichen nicht verschieden ist. Denn Jarchi legt hier ausdrücklich dem זָנָה den Sinn von יָצָא bei. Dies lässt auf eine exegetische Tradition schliessen, die aber mit unserem masoreth. Texte weder etymologisch, noch syntaktisch vereinbar ist und zudem eine Tautologie mit dem folgenden וַתֵּצֵא מֵאִתּוֹ bewirken würde. Auf der andern Seite ist זָנָה mit עַל construirt, was man insgemein durch neben Jemanden buhlen (neben dem rechtmässigen noch fremde Buhlen haben), erklärt, eine dem hebräischen Sprachgebrauche fremde Verbindung statt מֵעַל, זָנָה מִתַּחַת oder ל׳ מֵאַחֲרֵי, und wenn sich das Weib eines solchen Fehlers schuldig gemacht hätte, würde es dann nicht eher heissen, er habe sie fortgejagt, statt sie sei von ihm in das elterliche Haus zurückgekehrt? und würde er dann wol ihr nach einiger Zeit nachgezogen sein und sie zu bereden gesucht haben, mit ihm wieder zurückzukehren (v. 3)? was ja eher voraussetzt, dass sie der beleidigte Theil war. Im Gefühl dieser Schwierigkeit haben

mehrere Ausleger in der Uebersetzung des Chaldäers: וּבְסָרַת עֲלוֹהִי, „und sie verachtete ihn, eine Aushülfe gesucht und vermuthet, derselbe habe וַתִּזְנַח gelesen, was bei dem geringen Unterschied der Buchstaben wahrscheinlicher ist, als was Dathe vermuthete, וַתִּזְוֶבָה. Nur wusste man sich aus der Verbindung von זָנַח mit עַל ebensowenig herauszufinden, da jenes Verbum überall nur einen Akkusativ nach sich hat. Ich meines Theils zweifle nicht, dass וַתִּזְנַח die richtige Lesart sei, nur muss man זָנַח statt in der, hier nicht einmal passenden transitiven Bedeutung verwerfen, geringschätzen, in der ursprünglichen, intransitiven missfällig sein, eig. übelriechen, fassen, in der es Hos. 8, 5 und herrschend im Arabischen vorkommt. Vergl. das sinnverwandte בְּאַשׁ, *foetuit* und dann *invisus fuit*, welches Dan. 6, 15 auch mit עַל construirt ist; die Präposition hat nämlich in dieser Verbindung, wie auch sonst häufig, den Sinn des Beschwerlichen, Lästigen. Der Sinn ist also: da das Kebsweib sah, dass es dem Leviten missfällig geworden und seine Liebe verloren hatte, so kehrte sie in ihr väterliches Haus zurück und blieb daselbst so lange, bis die neuerwachte Liebe ihres Mannes denselben ihr wieder zuführte und seine Bitten sie zur Rückkehr bewogen.

יָמִים אַרְבָּעָה חֳדָשִׁים] Dieselbe Formel steht 1 Sam. 27, 7, wo aber יָמִים durch die Copula dem folgenden verbunden ist. Die alten Verss. übersetzen sämmtlich: eine Zeit von vier Monaten, welchen Sinn die LXX und Vulg. selbst 1 Sam. a. a. O. ausdrükken. Dass auch Josephus die beiden Stellen nicht anders verstanden hat, sieht man auch aus seiner das Original entstellenden Paraphrase noch deutlich genug, s. Alterth. V, 2, 8: καὶ τέλος ἡ γυνὴ, — πρὸς τοὺς γονεῖς παραγίνεται μηνὶ τετάρτῳ, und ib. VI,

13, 10: *ὁ δὲ χρόνος, ὃν κατῴκησεν Δαυΐδης ἐν Σικέλλα τῆς Παλαιστίνης, ἐγένετο μῆνες τέσσαρες πρὸς ταῖς εἴκοσιν ἡμέραις*. Indessen wird יָמִים in der allgemeinen Bedeutung Zeit der bestimmteren Zeitangaben sonst immer appositionsweise nachgesetzt (Gesen. Lehrgb. S. 669) und namentlich in der Stelle 1 Sam. 27, 7 widerstrebt dieser Deutung nicht allein die dazwischengesetzte Copula, die man zur Noth noch für ein Vav exegeticum könnte geltend machen, sondern auch die Beziehung, in welcher diese Stelle mit 1 Sam. 29, 3 steht. Daher nimmt man besser יָמִים an beiden Orten für Jahr und in unserer Stelle ein Asyndeton an, das auch unser Sprachgebrauch in ähnlichen Verbindungen ohne alle Schwierigkeit zulässt.

V. 3. לַהֲשִׁיבוֹ] Keri לַהֲשִׁיבָהּ; die letztere Lesart, die auch in vielen Handschriften verbreitet ist, drükken alle alten Verss. aus. Die Verwechslung des ה und ו ist in den Handschriften sehr gewöhnlich, wie denn in eben diesem Verse mehrere Manusc. für לִבָּהּ das gewiss unrichtige לִבּוֹ haben. Die Masora zählt zu Klagel. 4, 17 vierzehn Stellen auf, wo ה und ו am Ende eines Wortes verwechselt seien und diese Zahl liesse sich aus den verschiedenen Editionen und Handschriften um ein Beträchtliches vermehren (Buxtorf, Anticrit. p. 488). Nichtsdestoweniger glaubt Maurer, das Chetib in unserer Stelle sei ohne Anstoss, wenn nur das Suffixum auf לֵב bezogen werde; der Sinn sei: *ut animum mulieris reverti faceret, i. e. sibi reconciliaret*. Allein ich zweifle, dass das absolut gesetzte לַהֲשִׁיבוֹ dies bedeuten könne (vergl. dagegen Malach. 3, 24), ohne dass ein Pronominaldativ die Rückbeziehung auf das Subjekt andeutete; auch ist dieser Gedanke schon in der Formel דִּבֶּר עַל לֵב enthalten.

וְצֶמֶד חֲמֹרִים] auf dem Einen ritt er selber, auf dem Andern wollte er das Weib zurückbringen.

וַיִּשְׂמַח לִקְרָאתוֹ] er kam ihm freudig entgegen, s. Gesen. Lehrgb. 826.

V. 5. סְעָד] der Vokal der Endsylbe ist verkürzt, weil der conjunctive Accent die Kraft eines Makkeph hat, Ewald Schulgr. S. 66.

V. 6. הוֹאֶל־נָא] s. zu 1, 27.

V. 7. וַיָּשָׁב] entweder: er kehrte um, nachdem er sich schon auf den Weg begeben hatte, oder: er übernachtete abermals, wo שׁוּב adverbialisch stünde. LXX im Cod. Vatic. *καὶ ἐκάθισε*, wornach Michaelis וַיֵּשֶׁב ändern wollte, was aber unnöthig ist; der Cod. Alex. *πάλιν ηὐλίσθη*, übereinstimmend mit dem masor. Texte.

V. 8. נְטוֹת הַיּוֹם] vgl. *κέκλικεν ἡ ἡμέρα* Luc. 24, 29. 9, 12. und unser: der Tag neigt sich. Es ist eigentlich eine Metonymie f. die Sonne, als Urheberin der Tageshelle, sinkt, neigt sich zum Untergange. Synonym damit ist v. 9 רָפָה הַיּוֹם לַעֲרֹב und חֲנוֹת הַיּוֹם; von der schon tiefstehenden Sonne heisst es v. 11 רַד הַיּוֹם מְאֹד d. i. יָרַד הַיּוֹם (s. Ges. Lehrgb. S. 139), die Erwähnung des Sonnenuntergangs selbst kommt erst v. 15.

V. 12. עִיר נָכְרִי] נָכְרִי ist Genitiv, denn עִיר wird nie als Masculinum construirt. In Betreff der folgenden הֵנָּה — אֲשֶׁר kann man entweder mit De Dieu הֵנָּה als Plural. auf עִיר zurückbeziehen und dies Letztere als Collektivum generell fassen: wir wollen nicht in Städten von Nicht-Israeliten ein Nachtlager nehmen, — welche — nicht sind; oder man fasse es als Adverb. loci, wie Genes. 21, 29 und übersetze: woselbst Niemand aus den Söhnen Israels wohnt. Die letztere Erklärung passt besser zu מִבְּנֵי, da im ersteren Falle eher

לִבְנֵי zu erwarten wäre. So richtig die LXX: *ἐν ῇ οὐκ ἔστιν ἀπὸ υἱῶν Ἰσραὴλ ὧδε.* Mehrere Codd. lesen הֵמָּה, dann könnte אֲשֶׁר ohne Schwierigkeit auf den Genit. נָכְרִי bezogen werden. Allein es scheint dies eine blosse Correction zu sein.

Ueber Gibea, nach v. 13 zwischen Jerusalem und Rama im St. Benjamin, s. Rosenmüller's bibl. Alterth. II. 2. S. 177.

V. 13. לְךָ] ein compendium scripturae f. לְכָה wie Num. 23, 13. Auch haben viele Codd. in unserer Stelle לְכָה.

V. 18. וְאֶת־בֵּית יְהוָה אֲנִי הֹלֵךְ] Die LXX übersetzen: *καὶ εἰς τὸν οἶκόν μου ἐγὼ πορεύομαι*, als hätten sie וְאֶל בֵּיתִי gelesen, was auf den ersten Anblick einen leichteren und gefälligeren Sinn gibt, als die masoreth. Lesart. Da יהוה in י׳ abbrevirt wurde, so konnte das Suffix. in בֵּיתִי leicht missdeutet werden und Beispiele der Verwechselung der Präpositionen אֶת und אֶל sind in den Handschriften keine Seltenheit. Allein die Frage, wohin seine Reise gerichtet sei, hat der Levit schon in der ersten Hälfte des Satzes beantwortet, in den Worten: עַד־יַרְכְּתֵי הַר־אֶפְרַיִם und die Schwierigkeiten, welche der vulgäre Text darbietet, bedürfen nicht sowol des kritischen Messers, als der Hülfe einer besonnenen Exegese. Gewöhnlich übersezt man nämlich: ich bin auf der Reise nach dem Hause Gottes begriffen, wogegen sowol Sprachgebrauch, als Zusammenhang streiten. Denn 1) heisst הָלַךְ אֶת nicht nach einem Orte gehen, wofür der blosse Akkusativ des Orts mit oder ohne He locale zu stehen pflegt, sondern, wie Deut. 1, 19. 2, 7, einen Ort durchwandern. 2) war ja der Levit nicht auf der Reise nach dem Hause Gottes, sondern auf der Reise nach seinem eigenen Hause begriffen (v. 9. 29). Um diesem Einwurfe zu begeg-

nen, hat man bald angenommen, das Haus Gottes, d. i. Silo, sei eben der Aufenthaltsort des Leviten gewesen, bald, er habe dort zuerst ein Dankopfer für seine glückliche Heimkehr bringen wollen, bald, er habe blos vorgegeben, nach dem Heiligthum zu gehen, um desto eher Aufnahme zu finden und was dergleichen Willkürlichkeiten mehr siud. Das Richtige haben aber schon Schmid und Coccejus erkannt, indem sie אֶת nicht für die Nota Accusativi, sondern für die Präposition mit, bei hielten, הָלַךְ in dem Sinne von leben nahmen und das Ganze als eine umschreibende Bezeichnung des Priesteramtes fassten: ich lebe beim Hause Gottes = ich versehe den Dienst beim Hause Gottes, mag nun unter diesem letzteren Silo oder vielmehr Beth-El (vgl. 20, 27) oder ein anderes ephraimitisches Heiligthum verstanden sein. So kommt die verwandte Formel הִתְהַלֵּךְ לִפְנֵי יְהוָֹה (wofür in anderem Sinne auch ה׳ אֶת־הָאֱלֹהִים Genes. 5, 22 und auch blos הָלַךְ לִפְנֵי י׳ gesagt wurde) 1 Sam. 2, 30. 35 offenbar vom Priesteramte vor.

V. 19. עִם עֲבָדֶיךָ] Die Handschriften schwanken zwischen dem Plural. עֲבָדֶיךָ, wo das Weib mit inbegriffen ist (für עִמָּנוּ) und dem Sing. עַבְדֶּךָ, ohne bedeutendes Gewicht für den Sinn; mit Ausnahme der LXX, drücken sämmtliche Versionen den Singular aus. Der Levit will andeuten, dass er blos eines Obdaches bedürfe, da er mit allem sonst noch Nöthigen versorgt sei und daher seinem Gastwirth nicht sehr zur Last fallen werde, worauf dieser erwiedert: רַק כָּל־מַחְסוֹרְךָ עָלָי, überlasse du nur mir für Alles zu sorgen, wessen du bedarfst.

V. 20. תָּלַן] s. über diese Pausalform Gesen. Lehrgb. S. 177.

V. 21. וַיָּבוֹל] für וַיָּבֶל (Denominat. von בְּלִיל), s. Gesenius Lehrgb. S. 364.

V. 22. אַנְשֵׁי בְנֵי בְלִיַּעַל] s. Gesen. Lehrgb. S. 677. Ewald Kr. Gr. S. 579 Schlgr. S. 246 not. 1. Vgl. dagegen 20, 13.

מִתְדַּפְּקִים עַל־הַדָּלֶת] Das Kal דָּפַק steht zwar Hoh. Lied. V, 2 vom Klopfen an die Thüre, aber das Hithpael muss hier seinen reflexiven Sinn behalten: sie stiessen, drängten sich gegen die Thüre. So richtig der Chaldäer: וְדָחְקִין לְמִתְבַּר דַּשָּׁא, sie drängten, um die Thüre zu zerbrechen.

V. 24. אוֹתָם] Ueber das Mascul. des Suffixi als Commune s. Ewald Kr. Gr. S. 643.

V. 26. וַתִּפֹּל — עַד הָאוֹר] Eine prägnante Construction: sie fiel nieder (und lag daselbst) bis es hell wurde.

V. 28. וְאֵין עֹנֶה] Die Beziehung auf das Subject ist aufgegeben und der Satz ganz allgemein ausgedrückt: niemand antwortet = es erfolgte keine Antwort. Die LXX hat noch den erklärenden Zusatz: ὅτι ἦν νεκρά.

V. 29. Die Zerstücklung und Vertheilung des Leichnams unter die Stämme war eine symbolische Aufforderung zur Hülfe, welche demjenigen, der sie verweigerte, die Rache des Himmels androhte. Dies wird sehr deutlich aus der Parallele 1 Sam. 11, 7 ff.: „Und Saul nahm ein Paar Ochsen und zerstückelte sie und sandte sie in alle Grenzen Israels durch die Boten und liess sagen: Wer nicht auszieht Saul und Samuel nach, dess Rindern soll man also thun.“ Man vergleiche damit die skythische Sitte, von der Lucian erzählt im Toxaris c. 48.

V. 30. וְהָיָה — וְאָמַר] Das Präterit. mit Vav relat. steht hier weder für den Aorist (וַיְהִי — וַיֹּאמֶר, Hitzig Begriff d. Krit. S. 127), noch für das Futur., so

dass es Worte des Leviten wären (Maurer), sondern es hat den Begriff des Wiederholten: so wie ein jedes der Stücke, in welche der Leichnam verschnitten worden, in das Gebiet eines der zwölf Stämme kam und dabei die Veranlassung dieser Sendung berichtet wurde, so pflegte ein Jeder, der es sah, zu sprechen u. s. w. Dieselben Worte wurden succesiv von Allen wiederholt.

שִׂימוּ sc. לֵב, wie *advertere* und *animum advertere*.

Zwanzigstes Kapitel.

V. אֶל יְהוָה] S. über diese Formel 11, 11. Vgl. **Gramberg**, Relig. Ideen Th. 1. S. 23 f. **Mizpa**, nicht zu verwechseln mit dem gileaditischen 11, 11, lag im Stamme Benjamin (Jos. 18, 26) und erscheint auch späterhin (1 Sam. 7, 5. 10, 17) als Versammlungsort bei allgemeinen Landtagen, wozu sich seine Lage, fast in der Mitte des hebräischen Gebiets diesseits des Jordan, wohl eignete. Gegen eine falsche appellative Deutung von הַמִּצְפָּה, wornach es die **Höhe bei Silo** gewesen sein soll, s. **De Wette's** Beitr. z. Einl. in's A. T. Th. 1. 231 ff. Sie hängt zusammen mit der ebenfalls appellativen Erklärung des Namens בֵּית־אֵל, v. 18. 26. 27. 21, 2. 4., als sei derselbe gleichbedeutend mit בֵּית־אֱלֹהִים, **Haus Gottes** (wie selbst **Gramberg** a. a. O. noch annimmt), so dass damit die Stiftshütte in Silo (18, 31) bezeichnet werde. Man wollte auf diese Weise den Anstoss heben, dass das Volk sich an drei verschiedenen Orten, in Mizpa, Beth-El und Silo (21, 12) versammelt habe und dass bei allen dreien sich Altäre oder andere Heiligthümer befunden hätten, während doch das Eine Nationalheiligthum, die Stiftshütte mit der Bundeslade, seinen Sitz in Silo gehabt habe. Das Unkritische dieser letzteren Behauptung zeigt aber **De Wette** a. a. O.

V. 2. פִּנּוֹת כָּל־הָעָם] Die **Eck-Pfeiler**, d. i. die Fürsten des ganzen Volks; vgl. 1 Sam. 14, 38 und bes. Gesenius zu Jesaj. 19, 13. Vor dem folgenden כֹּל שִׁבְטֵי י׳ ist die Copula hinzuzudenken, wenn nicht etwa Vav blos ausgefallen ist. Die Worte lassen zwar auch noch eine andere Struktur zu, nach welcher כֹּל שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל eine Apposition von כָּל־הָעָם bilden würde, und ebenso אַרְבַּע מֵאוֹת אֶלֶף אִישׁ eine Apposition von עַם הָאֱלֹהִים: es traten auf die Häupter des ganzen Volks, aller Stämme Israels, in der Versammlung des Volks Gottes, welche bestand aus 400,000 Mann zu Fuss. Allein es scheint doch etwas hart, die Worte אִישׁ — אַרְבַּע nicht als eine Apposition des Hauptbegriffs כֹּל שִׁבְטֵי י׳, sondern des blossen Genitivs עַם הָאֱלֹהִים zu betrachten, als welche sie, streng genommen, noch den Artikel haben sollten. Man sieht übrigens schon aus diesem Verse und noch deutlicher aus V. 10, dass der Verfasser der Ansicht ist, die Volksversammlung habe nicht blos aus einem Repräsentativ-Rath der Stammhäupter, sondern aus diesen in Verbindung mit der ganzen kriegsfähigen Mannschaft der zwölf, oder hier der eilf Stämme bestanden. Es war also eine den von Tacitus Germ. 11 beschriebenen Conciliis der alten Germanen und dem Campus Martius unter den fränkischen Königen ähnliche Versammlung, bestehend aus der Gesammtheit aller freien und wehrhaften Männer unter der Leitung ihrer Stammfürsten. Insofern diese letztern, als repräsentativer Ausschuss der Gemeinde, einen eigenen Senat bildeten (21, 16), heissen sie Num. 1, 16. 16, 2. 26, 9 קְרוּאֵי הָעֵדָה, woraus Michaelis Mos. R. I. S. 198 und Vater Comm. z. Pentat. Th. II. S. 179 zu voreilig geschlossen haben, dass die Volksversammlung als solche nur aus diesen Repräsentanten bestanden habe. Uebrigens wird die

besonnene Geschichtsforschung die Ansichten späterer Referenten über die Gemeindeverfassung ihres Volks in längst vergangenen Zeiten wol zu unterscheiden wissen von dem, was der Natur der Verhältnisse nach möglich und wahrscheinlicher sein mag. Dem Exegeten liegt blos ob, die Meinung seines Schriftstellers klar und bestimmt auszumitteln, und sie vor Entstellung, durch unzeitiges Einmischen der historischen Kritik, rein zu bewahren.

V. 3. וַיִּשְׁמְעוּ — הַמִּצְפָּה] eine Parenthese, um auf v. 14 vorzubereiten. Während der Volksversammlung zu Mizpa zogen sich die Benjaminiten in Gibea zur Vertheidigung dieser Stadt zusammen.

V. 7. Sinn: Da ihr alle beisammen seid, so berathet gleich hier auf der Stelle (הֲלֹם), was zu thun sei. בְּנֵי יִשְׂרָאֵל ist nicht Prädikat, sondern Vokativ, dagegen ist כֻּלְּכֶם Prädikat: siehe euere Gesammtheit = siehe ihr seid Alle versammelt, ihr Söhne Israels. In den Worten הָבוּ לָכֶם דָּבָר ist דָּבָר synonym mit עֵצָה, Vorschlag, Rath, wie 2 Sam. 17, 6.

V. 9. עָלֶיהָ בְּגוֹרָל] LXX *ἀναβησόμεθα ἐπ' αὐτὴν ἐν κλήρῳ*; es ist sehr wohl möglich, dass im hebr. Text vor עליה das in den Consonanten nicht sehr verschiedene נעלה ausgefallen ist, da die Haltung der Rede doch nicht so leidenschaftlich ist, dass die Auslassung des Verbums damit gerechtfertigt werden könnte. Das prägnant beigefügte בְּגוֹרָל (durch's Loos uns theilend) bezieht sich auf den im folgenden Verse ausgesprochenen Entschluss, den zehnten Theil des Heeres nach Hause zu senden, um Proviant herbeizuholen. Das Loos sollte diejenigen bestimmen, welche sich im Widerspruch mit dem v. 8. gefassten Beschluss zu dem angezeigten Zweck auf einige Zeit entfernen durften.

V. 10. לְמֵאָה] Die Präposition לְ vor den Zahlen

מֵאָה, אֶלֶף, רְבָבָה steht in distributivem Sinne; je nach hundert, tausend, zehntausend Mann werden zehn, hundert, tausend ausgeschieden, d. i. der zehnte Theil des ganzen Heers. Wir sagen dafür: zehn vom Hundert u. s. w.

לַעֲשׂוֹת לְבוֹאָם] um zu thun auf ihr Kommen hin, d. h. wenn jener zehnte Theil bei dem unterdessen vor Gibea gerückten Gesammtheere eingetroffen sein wird.

V. 12. בְּכָל־שִׁבְטֵי בִנְיָמִן] Diese Stelle und 1 Sam. 9, 21; מִכָּל־מִשְׁפְּחוֹת שִׁבְטֵי בִנְיָמִין sind die einzigen, wo die kleineren Abtheilungen eines Stammes, die sonst מִשְׁפָּחוֹת heissen, mit dem Namen des Ganzen שְׁבָטִים bezeichnet werden. Vermuthlich ist aber an beiden Orten der Singular שֵׁבֶט zu lesen, den auch die alten Uebersetzer ausdrücken, da man doch nicht annehmen kann, dass der St. Benjamin in diesen Benennungen einen eigenen Sprachgebrauch befolgt habe.

V. 13. וּנְבַעֲרָה רָעָה מִיִּשְׂרָאֵל] eine legislatorische Formel, die vorzüglich im Deuteron. angetroffen wird (Deut. 13, 6. 17, 12. 22, 22) und eine gesetzlich verhängte Todesstrafe bezeichnet. Der Wortsinn ist: einen Frevel durch den Tod des Frevlers aus dem Lande tilgen, welches sonst den Fluch und die Strafe des Sünders hätte mittragen müssen. Schon v. 6 erinnert in den Worten זִמָּה וּנְבָלָה בְּיִשְׂרָאֵל an die legislatorische Sprache des Pentateuchs (Deut. 22, 21. Levit. 18, 17) welche damit ein todeswürdiges Verbrechen, besonders der Unzucht *(flagitium)*, zu bezeichnen pflegt.

אָבוּ — בִּנְיָמִן] Das Keri schiebt noch בְּנֵי ein, welches zwar nicht gerade nothwendig ist, aber doch für sich hat, dass, 1) wenn בִּנְיָמִן ohne בְּנֵי steht, das Verbum gewöhnlich im Singular bleibt, s. v. 20. 25. 39. 40; 2) בְּנֵי sehr leicht ausfallen konnte, weil das

unmittelbar darauf folgende בנימין mit denselben Consonanten anfängt.

V. 15. הִתְפָּקְדוּ] f. וַיִּתְפָּקְדוּ, vgl. v. 17. 21, 9. Gesen. Lehrgb. §. 95, 4. Ewald Schlgr. S. 84. n. 2.

לְבַד מִיּוֹשְׁבֵי] Würde לְבַד in der adverbialen Bedeutung seorsim je vorangestellt, so könnte man als Subjekt von הִתְפָּקְדוּ das folgende שְׁבַע מֵאוֹת אִישׁ nehmen und übersetzen: besonders gemustert wurden aus den Einwohnern von Gibea 700 Mann. Allein לְבַד mit folgendem מִן ist überall Präposition: ausser, ohne (s. v. 17) und so muss das Subjekt von הִתְפָּקְדוּ das des ganzen Satzes, nämlich בְּנֵי־בִנְיָמִן sein und שְׁבַע מ' א' eine Apposition zu יוֹשְׁבֵי הַגִּבְעָה bilden: nicht mit inbegriffen die Bewohner von Gibea wurden sie gemustert (oder gezählt als 26,000 Mann), welche (Bewohner G.) 700 Mann ausmachten. Aehnliche Strukturen sind Deut. 3, 5 לְבַד מֵעָרֵי הַפְּרָזִי הַרְבֵּה מְאֹד nicht gerechnet die offenen Landstädte, welche sehr zahlreich waren: 1 Kön. 5, 30 (16): לְבַד מִשָּׂרֵי הַנִּצָּבִים לִשְׁלֹמֹה אֲשֶׁר עַל הַמְּלָאכָה שְׁלֹשֶׁת אֲלָפִים וּשְׁלֹשׁ מֵאוֹת ohne die über die Arbeiten gesetzten Ober-Aufseher Salomos, welche dreitausend dreihundert Mann waren.

Wenn man die in diesem Verse berechnete Gesammtzahl der Benjaminiten mit den unten folgenden Angaben über den Verlust an Leuten, den sie im Kampf mit den Israeliten erlitten haben sollen, zusammenhält, so zeigt sich eine Differenz in den Zahlen, die möglicherweise auf einer unrichtigen Lesart beruhen könnte, aber wahrscheinlicher nur in der Ungenauigkeit des Berichterstatters ihren Grund hat. Nach v. 15 stellten die Benjaminiten 26,700 Mann ins Feld, von diesen kamen nach v. 46 in der Niederlage, die sie auf zwei glückliche Gefechte hin erlitten, 25,000 Mann um und 600 Mann flüchteten sich

auf den Felsen Rimmon, so dass also von der v. 15 angegebenen Totalsumme noch 1100 Mann übrig bleiben, von welchen keine Rechenschaft gegeben wird. Man kann nun zwar mit **Kimchi** u. **Abarbanel** annehmen, diese 1100 seien in den zwei früheren Gefechten umgekommen, in welchen die Benjaminiten zwar siegten, aber kaum ohne allen Verlust von ihrer Seite. Wiewol dies in der Natur der Sache selbst begründet scheint, so frägt sich doch noch, ob es auch die Ansicht des Erzählers gewesen sei, der, bei seiner sonstigen Genauigkeit im Summiren (v. 44 ff.), doch wol mit einigen Worten davon ausdrücklich Erwähnung gethan hätte. **Josephus** wenigstens gieng unstreitig von dem Grundsatze aus, die Summen des fünfzehnten und des sechs- und siebenundvierzigsten Verses müssten miteinander genau übereinstimmen, weshalb er (Alterth. V. 2, 10) statt 26,700 blos 25,600 Benjaminiten in's Feld rücken lässt; eine Angabe, die, als blos aus einem Streben nach Conformität hervorgegangen, auf die Kritik des Textes natürlich keinen Einfluss ausüben darf (s. **Michaelis** orient. Bibl. B. V. S. 243). Den Anschein einer wirklichen Variante hat dagegen eher die Lesart der Sept., welche in der Alex. Compl. und Ald. und 24 Handschriften bei Holmes die Zahl der gemusterten Benjaminiten v. 15 statt zu 26,000 zu 25,000 Mann angiebt, welche mit Beizählung der 700 Gibeoniten die Totalsumme von 25,700 Mann ausmachen. Vergleicht man damit v. 35, wo die Zahl der im Kampfe umgekommenen Benjaminiten zu 25,100 angegeben wird und rechnet dazu die 600 Geflüchteten (v. 47), so stimmen die beiden Hauptsummen vollkommen überein, wenn man nur nach der LXX v. 15 שִׁשָּׁה in חֲמִשָּׁה verändert. Man müsste dann annehmen, dass die Summe des 35ten Verses genauer sei, als die im 46ten Verse

ausgesprochene. Allein wahrscheinlich ist v. 35 unächt, da er den Zusammenhang auf eine auffallend störende Weise unterbricht und die Richtigkeit der Angabe des v. 46 durch die detaillirte Zählung des 44ten und 45ten Verses unterstützt wird. Es bleibt uns also nur die Wahl, uns entweder bei der durch die Rabbinen getroffenen Auskunft zu beruhigen, dass 1100 Benjaminiten in den zwei früheren Gefechten geblieben seien, oder dem Verfasser einige Ungenauigkeit in seinen Berechnungen Schuld zu geben.

Zu den bereits v. 13 nachgewiesenen Spuren einer Verwandtschaft unseres Erzählers mit den Verfassern des Pentateuchs gehört übrigens auch diese Zählung der waffenfähigen Mannschaft der einzelnen Stämme der Israeliten, welche in der Grösse der Summen nicht sehr abweicht von dem Ergebniss der Num. 1. und 26 berichteten Volkszählungen. Nach v. 17 stellten die zehn Stämme (mit Ausschluss der Stämme Levi und Benjamin) 400,000 Mann in's Feld, der Stamm Benjamin allein (v. 15) 26,700 Mann, so dass die ganze Nation ein Heer von 426,700 Mann besass. Bei der ersten Volkszählung in der Wüste zählte der Stamm Benjamin 35,400 waffentragende Männer (Num. 1, 37) bei der zweiten 45,600 (Num. 26, 41); die Gesammtzahl des israelitischen Heers belief sich bei der ersten Zählung auf 603,550 Mann (Num. 1, 46), bei der zweiten auf 601,730 (Num. 26, 51). Vergleicht man mit dieser letzteren Summe die in unserem Kapitel ausgesprochene, so zeigt sich eine Differenz von bloss 175,030 Mann, welche gar nicht in Betrachtung kömmt, wenn man damit die so ganz widersprechende und doch historisch viel mehr beglaubigte Angabe des Liedes der Debora (5, 8) zusammenhält; dieses weiss nämlich nur von vierzigtausend israelitischen Kriegern. Sind nun jene ungeheuren Summen

dieser geschichtlichen Nachricht gegenüber als **mythisch** zu betrachten, so wird man auch den übrigen Details der in diesem Kapitel enthaltenen Erzählung keinen streng geschichtlichen Charakter und Werth beilegen können, so wenig auch das Hauptfaktum selbst, auf welches noch **Hoseas** 9, 9. 10, 9 anspielt, in Zweifel gezogen werden darf.

V. 16. אִטֵּר יַד יְמִינוֹ] s. zu 3, 15. Die LXX übersetzt auch hier wieder *ἀμφοτεροδέξιοι*; wie aber dieser letztere Begriff hebräisch ausgedrückt wird, ersieht man aus 1 Chron. 12, 2, wo unter den Kriegshelden Davids auch benjaminitische Schleuderer angeführt werden, die sowol mit der Rechten, als mit der Linken Schleudersteine werfen konnten. Ueber den Gebrauch der Schleuder bei den Phöniciern, unter welchen in weiterem Sinne auch die Hebräer begriffen werden, s. **Bochart.** Opp. T. III. p. 633.

V. 18. Dass בֵּית־אֵל von mehrern Auslegern unrichtig in appellativem Sinne f. **Haus Gottes**, d. i. **Silo** genommen werde, ist schon zu v. 1 bemerkt worden. Dass sich zu Beth-El ein Heiligthum Jehovas befand, sieht man auch aus 1 Sam. 10, 3. Warum begaben sich aber die Israeliten nach Beth-El, um das Orakel zu befragen, und nicht nach Silo, wo doch vermuthlich die Stiftshütte war? Die Antwort auf diese Frage wird v. 27 und 28 gegeben: weil nämlich die Bundeslade zu der Zeit nicht in Silo, sondern zu Beth-El gewesen sei. Wodurch aber diese Translocation veranlasst worden, wird nirgends bemerkt. An eine blos temporäre Herbeiholung der Bundeslade, wie 1 Sam. 4, 3, ist hier nicht zu denken; denn in diesem Fall hätte man sie nicht nach Beth-El, sondern gleich in's Lager vor Gibea gebracht; auch kann man den Ausdruck: **die Bundeslade war zu der Zeit dort**, nicht wol anders, als

von einem bleibenden Aufenthalte derselben verstehen. Vielleicht ist aber jene sonderbar mitten in einen Satz hineingezwängte Notiz von der Bundeslade und dem sie bedienenden Hohenpriester Pinehas ein Zusatz von einer späteren, wahrscheinlich priesterlichen Hand, dessen Urheber dabei von der Vorstellung eines in direkter Linie von Aaron sich regelmässig succedirenden Hohenpriesterthums, als des allein rechtmässigen Instituts zur Handhabung des Orakels, ausging, und der sich daher die oben aufgeworfene Frage, warum das Orakel gerade in Beth-El befragt worden sei, nur aus einer Verlegung der Stiftshütte an diesen Ort zu erklären wusste. Ich möchte indess die Aechtheit dieses Zusatzes nicht geradezu bestreiten, da sich auch sonst noch in diesem Abschnitte so mannigfache Anschliessungspunkte an den Ideenkreis des Pentateuchs finden. Wäre derselbe aber wirklich unächt, so liesse sich ohne grosse Mühe der Grund auffinden, wesshalb die Israeliten das Orakel in Beth-El befragten, statt in Silo. Der Grund scheint nämlich einfach der zu sein, weil Beth-El näher bei dem nicht weit von Jerusalem entfernten Gibea (19, 12) lag, als das im Norden Bethel's liegende Silo (21, 19). Orakel konnten aber unabhängig von der Bundeslade durch einen jeden Priester ertheilt werden, der das Ephod mit dem Urim und Thummim trug, folglich auch durch den bei dem Heiligthum zu Beth-El angestellten Priester.

מִי יַעֲלֶה] Es ist dieselbe Frage und Antwort, womit das dem Buche der Richter vorangestellte Kapitel anhebt, so dass eine Verwandtschaft dieses Kapitels mit Kap. XX und XXI dadurch ziemlich wahrscheinlich wird. Ueber den Sinn jener Worte, s. die Anmerkung zu 1, 1.

V. 22. Dieser Vers ist offenbar versetzt und gehört erst nach v. 23.

V. 23. Das Orakel war nicht triegerisch, insofern es durch seine Ermunterung, den Krieg fortzusetzen, nur einen glücklichen Ausgang der ganzen Unternehmung hoffen liess; dass derselbe mit keinem schmerzlichen Verlust für die siegende Partei verbunden sein werde, war in jener Verheissung nicht inbegriffen. Jehova rieth bloss dem verbündeten Heere, sich durch partielle Niederlagen nicht von der Durchführung seines Planes abschrecken zu lassen.

V. 26. וּשְׁלָמִים] Die Dankopfer sind in diesem Zusammenhange etwas schwer zu begreifen; allein die Verbindung עֹלוֹת וּשְׁלָמִים scheint so sehr zur blossen Formel geworden zu sein, dass man auf ihren ursprünglichen Sinn nicht mehr achtete, sondern überhaupt Opfer darunter verstand, s. 21, 4. 2 Sam. 6, 17. 24, 25. 1 Kön. 9, 25. 1 Chr. 16, 1. u. a. m.

V. 27 und 28. Die Worte וְשָׁם אֲרוֹן בְּרִית — בַּיָּמִים הָהֵם bilden eine Parenthese, gegen deren Ursprünglichkeit einige Zweifel obwalten, s. zu v. 18. Die darin enthaltene Nachricht von dem bei der Bundeslade angestellten oder sie bedienenden (עֹמֵד לְפָנָיו vgl. Deut. 10, 8) Hohenpriester Pinehas setzt eine Succession dieses Amts in der älteren Linie der aaronitischen Familie voraus, im Einklang mit dem Pentateuch und dem B. Josua. Denn Num. 20, 28 f. (Deuter. 10, 6) setzt Mose bei Aarons Tod dessen älteren Sohn Eleasar zu seinem Nachfolger in der hohenpriesterlichen Würde ein. Eleasar erscheint auch wirklich als Hoherpriester unter Josua (Jos. 14, 1. 17, 4 f.). Sein Tod wird Jos. 24, 33 gemeldet, worauf ihm sein Sohn Pinehas im Amte nachgefolgt zu sein scheint, da ihm und seinen Nachkommen Num. 25, 13 für den Eifer, den er in Bekämpfung

der Abgötterei für die Ehre Jehovas bewiesen hatte, das Priesterthum auf ewige Zeiten von Jehova zugesagt wird. Vergl. Joseph. Archäol. V. 1, in fine: *θνήσκει δὲ κατ' αὐτὸν τὸν καιρὸν καὶ Ἐλεάζαρος ὁ ἀρχιερεύς, Φινεέσῃ τῷ παιδὶ τὴν ἀρχιερωσύνην καταλιπών.* Während der ganzen dreihundertjährigen Periode der Richter vernehmen wir aber sonderbarer Weise weder von der Bundeslade, noch von dem Hohenpriester das Geringste mehr, bis wir 1 Sam. 1 beide auf einmal wieder in Silo antreffen. Ob dies Institut während jener Zeit der Abgötterei und der politischen Trennung in Verfall gerieth und erst unter Eli wieder restaurirt worden sei, oder ob es fortbestanden habe und nur nichts davon erwähnt werde, wissen wir nicht. Genug, durch die Notiz, dass zu der Zeit, wo der in diesem Abschnitte erzählte Bruderkrieg geführt wurde, Pinehas Priester gewesen sei, wird diese Begebenheit in das Zeitalter unmittelbar nach Josua hinaufgerückt, da Pineha's Vater und Vorfahr im Amte Eleasar nach Jos. 24, 33 den Josua nicht lange überlebt zu haben scheint, und diese Zeitbestimmung scheint vollkommen richtig zu sein, mag man nun die Worte selbst, in welchen sie gegeben ist, für ursprünglich halten oder sie als eine spätere Einschaltung betrachten. Uebrigens muss dieser Pinehas ein sehr hohes Alter erreicht haben, da er nicht etwa blos unter Josua sich schon thätig bewies (Jos. 22, 13), sondern noch bei Moses Lebzeiten als ein bereits erwachsener Mann handelnd auftrat, s. Num. 25, 6—13. 31, 6. Indessen wird ja auch dem Josua noch ein Alter von 110 Jahren zugeschrieben, Jos. 24, 29.

בְּיֶתֶן אָחִי] Das beigesetzte אָחִי steht nicht müssig, sondern deutet an, dass die verbündeten Stämme besonders desshalb zweifelhaft waren, ob sie den Krieg fortsetzen sollten, weil es ein Bruderkrieg war,

und weil sie befürchteten, das bereits erlittene Unglück sei die Strafe dafür, dass sie einen solchen angefangen hätten.

V. 30. וַיַּעַרְכוּ] elliptisch für וַיַּעַרְכוּ מִלְחָמָה s. v. 20.

V. 31. Die Israeliten flohen zum Schein und zwar auf zwei verschiedenen Strassen, um die Streitkräfte der Benjaminiten zu theilen und sie nachher partiell mit desto geringerer Mühe zu vernichten.

גִּבְעָתָה בַּשָּׂדֶה] durch den Zusatz בַּשָּׂדֶה wird dies Gibea von der gleichnamigen belagerten Stadt unterschieden, die, wie es scheint, nicht wie jene auf einer in der Ebene isolirt stehenden Anhöhe, sondern auf einer Hügelreihe lag. Vermuthlich ist jenes גִּבְעָה בַּשָּׂדֶה einerlei mit dem Jes. 10, 30 neben Gibea Sauls (d. i. unser Gibea Benjamins v. 10) genannten גֶּבַע. S. überh. Hitzig zu Jesaj. S. 136.

V. 32. נְתַקְּנֻהוּ] mit Dagess dirimens in ק, s. Ewald Schgr. §. 46. b.

V. 33. Die Masse des israelit. Heers (כֹּל אִישׁ י׳ im Gegensatz mit אֹרֵב, vgl. 7, 8) war von dem Orte, an dem es sich zuerst aufgestellt hatte, aufgebrochen (קָמוּ im Plusquamp.) und hatte sich in verstellter Flucht auf zwei Strassen bis nach dem uns nicht weiter bekannten Baal-Thamar zurückgezogen; dort machten sie auf einmal Halt und stellten sich in Schlachtordnung auf.

מִמַּעֲרֵה — גֶּבַע] der Etymologie nach eine Höhle in der Umgegend von Gibea. LXX: *ἀπὸ δυσμῶν τῆς Γαβαά*; sie lasen מִמַּעֲרָב, was aber ein poetisches Wort ist, das in Prosa blos in den BB. der Chronik vorkommt.

V. 34. הָרָעָה] das Verderben, der Untergang, wie 1 Sam. 20, 7. 9. 25, 17.

V. 35. Ueber diesen wahrscheinlich unächten Vers s. d. Anm. zu v. 15.

V. 36. כִּי נִגָּפוּ] Das Subjekt sind die Israeliten. Die Benjaminiten sahen, dass die Israeliten vor ihnen die Flucht ergriffen, diese wichen aber, weil sie auf ihren Hinterhalt vertrauten.

V. 37. וַיִּמְשֹׁךְ] und der Hinterhalt zog hin (gegen die Stadt), dasselbe ist freilich schon in dem וַיִּפְשְׁטוּ enthalten; allein dergleichen Tautologien dürfen in der schwerfälligen Darstellung dieses Kapitels am allerwenigsten befremden. S. zu 4, 6.

V. 38. הֶרֶב לְהַעֲלוֹתָם] Wenn dieser Satz irgend construirbar sein soll, so muss man das Suffixum hinter לְהַעֲלוֹת streichen, sonst würde dieser Infinitiv, gleich dem לְבוֹאָם im 10ten Verse, einen kleinen Nebensatz ausmachen: auf ihr Aufsteigenlassen hin = wenn sie werden aufsteigen lassen, und der Imperat. Hiph. הֶרֶב hätte dann kein Objekt. Lässt man dagegen das Suffix. weg, welches vielleicht nur aus einer fehlerhaften Wiederholung des מ im folgenden מַשְׂאַת in den Text gekommen ist, so ist לְהַעֲלוֹת Objekt des הֶרֶב, indem הַרְבֵּה in der Regel den Inf. mit לְ nach sich hat (1 Sam. 1, 12. 2, 3 u. ö.) und der Sinn ist: mache viel das Aufsteigen = lasse ein starkes Rauchsignal aufsteigen, als Anrede an den Hinterhalt. Will man sich eine etwas gewagtere Emendation gefallen lassen, so würde ich vorschlagen הרב in הפך zu ändern und dies entweder als Inf. constr. הֲפֹךְ oder richtiger als Inf. absol. הָפוֹךְ zu punktiren, wodurch man den passenden Sinn gewönne: der Zeitpunkt, welchen die Israeliten mit dem Hinterhalt verabredet hatten, war: umzukehren (dass die Israeliten umkehren sollten), sobald sie (die Leute des Hinterhalts) das Rauchsignal würden aufsteigen lassen aus der Stadt. Die Versionen geben keine Hülfe; denn blos die LXX hat die, auch in hebräischen Handschriften verbreitete, aber völlig unbrauch-

bare Variante חֶרֶב für הֶרֶב. Dass nicht מוֹעֵד, sondern מַשְׂאַת das Zeichen oder Signal bezeichne, geht klar aus v. 40 hervor, vgl. mit Jerem. 6, 1., wornach Böttcher zu berichtigen in Winer's wissenschaftlicher Zeitschrift für Theol. II. 1. S. 93; über das besonders im Orient gewöhnliche Rauchsignàl s. Curt. 3, 3. Frontin. II. 5. 16.

V. 39. וַיַּהֲפֹךְ — בַּמִּלְחָמָה וּבִנְיָמִן הֵחֵל] Und die Israeliten wandten sich (von der Flucht) um zur Schlacht, als die Benjaminiten gerade anfiengen, s. Ewald's Schulgr. §. 592.

V. 40. הֵחֵלָּה] schon v. 31 lasen einige Manuscr. und Editionen וַיָּחֵלּוּ ohne Dagess im ל, indem nach chaldäischer Flexion die Dagessation im zweiten Stammconsonanten durch die Verdoppelung des ersten, und da dieser hier eine Gutturalis ist, durch Verlängerung des Vokals unter dem Präformanten ersetzt ist, vgl. הֵחֵלּוּ 1 Sam. 3, 2. Gesen. Lehrgb. S. 370.

עָלָה — הַשָּׁמַיְמָה] vgl. unser: die ganze Stadt gieng in Feuer auf.

V. 41. וְאִישׁ — הָפַךְ וַיִּבָּהֵל] es ist dieselbe Struktur, wie v. 39, nur dass der untergeordnete Zeitsatz hier vorangestellt ist: da sich umwandten — geriethen in Bestürzung.

V. 42. הַמִּדְבָּר] Die dem Stammgebiete Benjamin's zunächstgelegene Wüste ist diejenige, die sich von Jerusalem nordöstlich nach Jericho zieht und voll unfruchtbarer Thäler und kahler Felsen ist, s. Rosenmüllers bibl. Geogr. I. 1. S. 121. Dort scheint sich auch der nicht weiter bekannte Felsen Rimmon (v. 45) befunden zu haben.

וְהַמִּלְחָמָה הִדְבִּיקָתְהוּ] Aber der Kampf (dem die Benjaminiten durch die Flucht entgehen wollten) hatte sie eingeholt, sie mussten wider ihren Willen

kämpfen. Auf diese Weise, glaube ich, sei der Sinn des Verfassers richtiger aufgefasst, als wenn man sich mit einer frostigen Metonymie von Streit für Streiter zu helfen sucht, wie schon Kimchi מִלְחָמָה durch אַנְשֵׁי הַמִּלְחָמָה erklärte. Die folgenden Worte אֲשֶׁר מֵהֶעָרִים — בְּתוֹכוֹ geben keinen befriedigenden Sinn und scheinen verdorben. Denn wer ist unter den מֵהֶעָרִים gemeint? Wider die Deutung von Clericus: „*cum confugerent Beniaminitae ad urbes aliorum Israelitarum, ab iis occidebantur*" streitet die Grammatik und der Zusammenhang, der die Annahme einer Zerstreuung der Fliehenden zurückweist und sie ja gerade fern von bewohnten Orten nach der Wüste fliehen lässt. Ebenso wenig zulässig ist die Meinung, dass jener nach Proviant heimgeschickte zehnte Theil des Heers (v. 10) eben zu rechter Zeit aus den Städten eingetroffen sei, um den Sieg zu vervollständigen; denn dieser musste längst angekommen sein, da die Uebrigen vor seiner Rückkehr nichts gegen Gibea unternehmen wollten (v. 10. לְבוֹאָם). Die gewöhnlichste Annahme ist, es seien aus benachbarten israelitischen Ortschaften Leute herbeigeeilt, um den flüchtigen Benjaminiten nachzusetzen. Allein diese müssten doch mit mehreren Worten deutlicher bezeichnet sein, wenn man auch die Möglichkeit zugeben wollte, dass die Kunde einer so plötzlichen Flucht vom benjaminitischen Gebiet aus, wo ja die Schlacht Statt fand, so schnell in die Ortschaften der umliegenden Stämme habe gelangen können; zudem bleibt das schwierige בְּתוֹכוֹ unerklärt, dessen Suffix sich doch schwerlich auf das entfernte מִדְבָּר beziehen lässt, bis wohin übrigens das israelitische Heer nach v. 47 die Flüchtigen nicht verfolgt zu haben scheint. Wenn die Stelle nicht verdorben ist, so bezieht man הֶעָרִים am richtigsten auf die übrigen benjamini-

tischen Städte im Gegensatz mit Gibea. Denn in diesem Sinn kam der Ausdruck schon v. 15 vor und אֲשֶׁר מֵהֶעָרִים konnte nur, wenn damit auf ein schon genanntes Subjekt hingewiesen wurde, so ohne nähere Bestimmung hingestellt werden. Es ist dann als absoluter Akkusativ zu betrachten, der in dem Pronomen אוֹתוֹ wiederholt wird, das Suffix. in בְּתוֹכוֹ aber muss, was freilich nicht ohne Härte ist, auf das Subjekt מַשְׁחִיתִים zurückbezogen werden. Der Sinn ist nun folgender: Der Theil des benjaminitischen Heers, der aus den waffenfähigen Einwohnern der übrigen benjaminitischen Städte bestand, wurde von den Israeliten, die sich von ihrer verstellten Flucht zum Angriff umgewandt hatten, und von den 10,000 Mann, welche den Hinterhalt bildeten und nach Anzünden der Stadt ebenfalls zum Kampfe ausgerückt waren, in die Mitte gefasst und niedergehauen. Die 700 Bürger von Gibea, die wahrscheinlich zur Deckung der Stadt zurückgelassen worden waren, wurden schon früher durch die Ueberzahl des Hinterhalts überwältigt. Ich gestehe übrigens gerne, dass mich auch diese Deutung nur halb befriedigt, weil sie Manches voraussetzt, das eine ausdrücklichere Erwähnung verdient hätte. Unter den alten Verss. hat die Vulg. einen Sinn ausgedrückt, der allerdings dem Zusammenhange am besten zusagen würde, aber allzusehr von den hebräischen Worten abweicht: „*sed et hi, qui urbem incenderant, occurrerunt eis.*" Eben so willkürlich, aber dabei ohne klaren Sinn übersetzt der Chaldäer: „*et homines insidiarum surrexerunt ex urbibus suis, occidentes in illis hinc et hinc.*"

V. 43. שָׁמֶשׁ — כִּתְּרוּ] Die Präterita dieses Verses sind als Plusquamperfekta zu betrachten, denn mit v. 45 wird erst der 42te Vers wieder aufgenommen.

Die Benjaminiten flohen der Wüste zu; aber vorher mussten sie die Schlacht annehmen, in welcher sie 18,000 Mann verloren. Denn von vorn wurden sie von dem Hauptheere der Israeliten, im Rücken durch den Hinterhalt von der Stadt aus angegriffen. Durch welche List sie in diese schwierige Lage gelockt wurden, wird im 43ten Verse beschrieben: sie hatten nämlich Benjamin umzingelt, hatten es (das zum Schein vor ihnen fliehende Heer der Israeliten) verfolgen lassen, hatten es ruhig (d. i. ohne sich zur Wehr zu setzen) verleitet bis gegenüber Gibea, im Osten dieser Stadt. Dies scheint nach den Gesetzen der Grammatik und nach dem Zusammenhang der wahre Sinn dieses früher allgemein missverstandenen Verses zu sein, dessen Verständniss zuerst Böttcher (in Winer's wissenschaftlicher Zeitschrift für Theol. II. 1. S. 62) eröffnet hat. Sonst betrachtete man die Präterita als eine Fortsetzung des וַיִּפְנוּ v. 42, so dass damit beschrieben würde, was von Seite der Israeliten geschah, nachdem die fliehenden Benjaminiten den Weg nach der Wüste eingeschlagen hatten. Allein in diesem Fall müsste die Zeitfolge durch das Fut. mit Vav convers. ausgedrückt sein und der folgende 45te Vers enthielte in dem וַיִּפְנוּ וַיָּנֻסוּ eine müssige Wiederholung, während diese Worte nach der ersteren Auffassungsweise zur Wiederanknüpfung dienen. Ein anderer Vorzug dieser Erklärung ist, dass man in הִרְדִּיף die causative Bedeutung des Hiphil nicht aufzugeben braucht, ohne doch, um sie zu retten, der unpassenden rabbinischen Deutung zu bedürfen: sie munterten sich wechselseitig zur Verfolgung auf. Eben so hat man nicht nöthig, sich vom hebräischen Sprachgebrauch zu entfernen, um dem Hiph. הִדְרִיךְ die Bedeutung des syr. und arab. Aphel, einen

erreichen, einholen aufzudringen, und wenn Jarchi sich noch auf den talmudischen Sprachgebrauch beruft, wo הִדְרִיךְ in jener Bedeutung vorkomme (vgl. Buxtorf, Lex. Chald. fol. 578. princ.), so ist es daselbst eben ein Syriasmus. Ueberhaupt, von so grossem Nutzen die Dialektvergleichung bei seltenen oder nur einmal vorkommenden biblischen Wörtern ist, so sehr wird sie noch immer missbraucht, wenn man sie ohne die dringendste Noth auch zu Erklärung solcher Wörter herbeizieht, welche im A. T. zu den häufigeren gehören, deren hebräische Wortbedeutung durch eine Mehrzahl von Stellen hinlänglich gesichert ist. So ist hier nicht allein kein Grund vorhanden, die gewöhnliche Bedeutung von הִדְרִיךְ, einen wohin leiten oder gehen lassen (Jes. 42, 16. 48, 17), zu verlassen, sondern sie zeigt sich bei genauer Erwägung des Zusammnnhangs als die allein passende. Dagegen scheint mir die neuerlich angenommene Erklärung von מְנוּחָה nicht so ganz sicher zu sein. Man nimmt das Wort für ein aus בִּמְנוּחָה abgekürztes Adverbium mit der Bedeutung in Ruhe, d. i. nach Winer (Lex. Simon. p. 608) *sine magna virium contentione*, nach Böttcher a. a. O. harrend oder es (Benjamin) fortgehen lassend. Als Adverbium gibt das Wort schon die syrische Uebersetzung: בניחא. Allein dieser adverbiale Gebrauch von Substantivis findet sich nur bei gewissen häufigen Wörtern, s. Ewald Kr. Gr. S. 631, und der Grundbegriff von נוּחַ, מָנוֹחַ, מְנוּחָה, welcher nicht etwa blos der eines geringern Grades von Anstrengung ist, sondern die Aufgebung jeder Thätigkeit bezeichnet, will sich in diesen Zusammenhang nicht recht fügen, da הִדְרִיךְ doch immer eine Aktivität voraussetzt. Allein auch die Bedeutung Ruheplatz lässt sich in מְנוּחָה nicht festhalten, ohne dass man הִדְרִיךְ in

der, so eben verworfenen syrischen Bedeutung erreichen, einholen nehme, und auch so wäre die Uebersetzung: an ihrem Ruheplatz oder wo sie ausruhen wollten, holten sie sie ein, wegen der Auslassung des Suffixums an מְנוּחָה äusserst hart. Es bleibt uns daher nur noch übrig, מְנוּחָה mit Mercerus und einigen andern ältern Auslegern für den Namen eines Orts zu halten, bis wohin das in verstellter Flucht sich zurückziehende israelitische Heer die Benjaminiten von ihrer festen Stellung bei der Stadt zu entfernen gewusst hatten. Eine Spur dieses Ortsnamens findet sich vielleicht noch in den dunkeln Stellen 1 Chr. 8, 6 vgl. mit 2, 52. 54. Die Lage von Menucha wird dann noch näher bestimmmt durch die Worte: bis gegenüber von Gibea im Osten, wo unter Gibea am wahrscheinlichsten das v. 31 genannte zu verstehen ist.

V. 44. אֶת־כָּל־אֵלֶּה] Was die Setzung der Partikel אֶת vor dem Nominativ betrifft, so fängt die besonnene Forschung bereits an, von den in neuerer Zeit eingeschlagenen Abwegen, wohin namentlich auch die bequeme Aushülfe gehört, sich den Satz mit אֶת aktiv zu denken, zu der alten rabbinischen Deutung (vgl. Aben-Esra zu Gen. 1. 1. und Exod. 10, 8 und Ephraem. Syr. zu Genes. 1. 1.) zurückzukehren, welche אֵת, als verwandt mit יֵשׁ und dem syrischen אית und יָת, für ein ursprüngliches Nomen mit dem Begriff der Substanz und des Bestehens hält, so dass z. B. unsere Stelle den Wortsinn enthielte: der Bestand von allen jenen war kräftige Männer = alle jene bestanden aus kräftigen, wehrhaften Männern. S. Böttcher, Proben alttest. Schrifterklärung S. 189 und 297. Hiernach ist auch das oben zu 6, 28 Bemerkte zu berichtigen, wo die

Worte וְאֵת הַשּׁוֹר durch: und was das Rind anbetrifft zu übersetzen sind.

V. 45. וַיְעֹלְלֻהוּ בַּמְסִלּוֹת] Die מְסִלּוֹת sind die im 31ten Verse genannten, deren eine nach Bethel, die andere nach Gibea führte. Nachdem in der Hauptniederlage bei Menucha, östlich von Gibea (nicht zu verwechseln mit der gleichnamigen belagerten Stadt) 18,000 Benjaminiten gefallen waren und die übrigen auf denselben Strassen, auf welche sie die List der Israeliten verleitet hatte, zurückflohen, aber nun statt nach Gibea der Wüste zu, so wurden von diesen Flüchtigen noch 5000 niedergehauen. Ueber das Bild der Nachlese (עוֹלֵל) s. zu 8, 2. — Der weiter nicht bekannte Ort Gidom, bis wohin sie den Fliehenden noch nachsetzten und entweder auf dem Wege dahin oder an diesem Orte selbst, nachdem sich die Benjaminiten dort gesammelt und aufgestellt hatten, noch 2000 derselben niedermachten, scheint, wenn nicht schon in der Wüste selbst, doch am Eingange derselben gelegen zu haben.

V. 46. Ueber die Summen dieses Verses s. zu v. 15.

V. 48. מֵעִיר מְתֹם] Man hat mit mehreren Handschriften מְתֹם = מְתִים zu lesen, wie Deut. 2, 34. 3, 6. Hiob 24, 12; es scheint damit die Stadt, insofern sie aus Einwohnern besteht, genauer von der todten Häusermasse, die sonst durch עִיר bezeichnet wird, unterschieden zu werden. Daher von jener der Ausdruck הִכָּה לְפִי חֶרֶב, während es von dieser allein heisst: שִׁלְּחוּ בָאֵשׁ. Vgl. 1, 8.

Einundzwanzigstes Kapitel.

V. 2. וַיָּבֹא] Das Lager muss sich also an einem andern Orte befunden haben, da das Volk von dort nach Beth-El kam und hier nur bis am Abend blieb; aus v. 12 sehen wir, dass es zu Silo war, und das ist ein neuer Grund, wesshalb בֵּית־אֵל hier nicht appellativ vom Hause Gottes zu Silo gefasst werden darf, s. zu 20, 1.

V. 4. עֹלוֹת וּשְׁלָמִים] s. zu 20, 26.

V. 5. הַשְּׁבוּעָה הַגְּדוֹלָה] der grosse oder grösste Eid, der nämlich den Fehlbaren mit dem Tode bedrohte.

V. 6 und 7 bilden einen Zwischensatz, daher v. 8 der Anfang des 5ten Verses zur Wiederanknüpfung wiederholt wird.

נִגְרַע wird wegen הַיּוֹם besser für Präterit. Niphal, als für Fut. Cal gehalten.

V. 7. מַה־נַּעֲשֶׂה לָהֶם — לְנָשִׁים] Was können wir für sie (zu ihren Gunsten) thun für Weiber, d.i. um ihnen Weiber zu verschaffen, damit nicht aus Mangel an Nachkommenschaft ein ganzer Stamm in Israel aussterbe.

V. 8. מִי אֶחָד] welcher einzige aus den Stämmen Israels ist es, der nicht gekommen ist?

Jabesch in Gilead, lag ohne Zweifel an dem kleinen Fluss, der noch heutzutage den Namen Jabes trägt und sich etwa zwei Stunden südlich von Bysan

(Bethschan, Skythopolis) in den Jordan ergiesst, s. Burkhardt S. 451. 596.

V. 11. Die LXX hat am Ende dieses Verses im vatikan. Codex den Zusatz: *τὰς δὲ παρθένους περιποιήσεσθε καὶ ἐποίησαν οὕτως*. Es scheint aber dies nur einer jener den Text verdeutlichenden Einschiebsel zu sein, dergleichen man in der griechischen Uebersetzung dieses Buchs öfter antrifft und wovon namentlich das 16te Kapitel hinreichende Belege gibt. Nothwendig kann man mit Dathe diesen Zusatz auf keinen Fall nennen, da sein Inhalt in dem Befehl, nur die verheiratheten Weiber zu tödten, schon deutlich genug enthalten ist.

V. 12. אֹתָם] s. zu 19, 24. Hier wird das Lager der Israeliten aus unbekannten Gründen auf einmal nach Silo versetzt, was uns indessen nicht verleiten darf, Mizpa und Bethel, die im vorigen Kapitel erwähnten politischen und religiösen Versammlungsorte der Gemeinde, in appellativer Bedeutung zu fassen und ebenfalls von Silo zu erklären (s. zu 20, 1). Hätte der Verfasser schon früher, wenn auch nicht namentlich, von Silo gesprochen, so würden die geographischen Erklärungen sowol in diesem, als im neunzehnten Verse sonderbar verspätet erscheinen. Vielleicht war Silo der ordentliche Versammlungsort der Volksgemeinde, Mizpa ein ausserordentlicher, den man wählte, um mehr in der Nähe der strafbaren benjaminitischen Stadt zu sein. Der Zusatz אֲשֶׁר בְּאֶרֶץ כְּנָעַן steht von Silo gerade so auch Jos. 21, 2. 22, 9 und deutet auf einen im Exil lebenden Verfasser, s. zu v. 19.

V. 14. וְלֹא מָצְאוּ לָהֶם כֵּן] מָצָא kann hier, wie Num. 11, 22 in der intransit. Bedeutung hinreichen, auslangen gefasst werden. Sinn: die herbeigebrachten Jungfrauen reichten so, d. i. in dieser Anzahl

von blos 400, nicht aus für sie, die 600 waren; und so übersetzen Chald. Syr. Arab. Es sollte dann genau genommen תִּמְצֶאנָה stehen, allein vergl. v. 21 יֵצְאוּ בְנוֹת, wo dieselbe Nichtbeachtung des Genus stattfindet und Ewald K. G. S. 643. Indessen hindert nichts, מָצְאוּ auf das Subjekt des ganzen Satzes zu beziehen mit folgendem Sinn: und sie fanden für sie nicht mehr so, d. i. keine solche Jungfrauen mehr, die ihnen als Kriegsgefangene übergeben werden konnten; so die Vulg.: *alias autem non repererunt, quas simili modo traderent*. Für die erstere Erklärungsweise möchte nur das sprechen, dass die Verlegenheit, in der sich die Gemeinde befand, für die übrigen 200 Benjaminiten auch noch Weiber zu finden, unten v. 16 noch einmal ausführlich zur Sprache kömmt, wogegen die Ursache dieser Verlegenheit, dass nämlich die Jungfrauen aus Jabes nicht ausreichten, mit Stillschweigen übergangen wäre.

V. 17. יְרֻשַּׁת פְּלֵיטָה לְבִנְיָמִן] ein Erbtheil für die Uebriggebliebenen soll sein dem Stamme Benjamin, d. h. die von den Benjaminiten Uebriggebliebenen sollen nicht aus Mangel an Nachkommen um das Erbtheil kommen, das ihnen als einem Stamme in Israel gebührt.

V. 19. חַג יְהוָֹה] Worin dies dem Jehova gefeierte Fest bestanden habe, wissen wir nicht. Die v. 21 erwähnten Reigentänze der Jungfrauen machen es nicht wahrscheinlich, dass eines der im Pentateuch anbefohlenen Hauptfeste gemeint sei, da an diesen die Frauen keinen thätigen Antheil nahmen; sondern es scheint dies Fest, so wie das in Gilead gefeierte Trauerfest der Tochter Jephthas (11, 39. 40), noch einer ältern, der heidnischen sich mehr nähernden, Form des Jehovadienstes anzugehören.

אֲשֶׁר מִצְּפוֹנָה — לִלְבוֹנָה] Dieser Relativsatz dient, so wie der v. 12, zur nähern Bestimmung der Lage von Silo, welches sonach im Norden von Bethel und östlich von der Hauptstrasse ab lag, welche von Bethel nach Sichem führte, und zugleich südlich von Lebona. Der Name dieses letzteren Ortes soll sich noch bis auf unsere Zeiten erhalten haben. Maundrell (in der Samml. von Reisen v. Paulus B. 1. S. 83.) traf 4 Stunden südwärts von Sichem (Nablus) den Chan Leban an der Ostseite eines angenehmen Thales und gerade gegenüber auf der andern Seite des Thales das Dorf Leban an.

Es fällt nun aber auf, dass der Verfasser über die Lage eines so berühmten Ortes seinen Lesern eine so detaillirte Nachweisung gibt. Daher meinten mehrere Interpreten und besonders diejenigen, welche nicht zugeben wollen, dass erst hier von Silo die Rede sei, sondern schon unter Mizpa den Berg und unter Bethel das Gotteshaus zu Silo verstanden wissen möchten, der Verfasser wolle nicht die Lage von Silo, sondern diejenige des Platzes beschreiben, wo das Fest in der Nähe dieser Stadt gefeiert wurde. Allein אֲשֶׁר kann ohne beigesetztes Verbum unmöglich auf חַג zurückbezogen werden und die Frage, warum der Verfasser diese topographische Angabe über Silo nothwendig gefunden habe, lässt sich dahin beantworten, dass zu seiner Zeit der Ort wahrscheinlich längst zerstört und daher diese Notiz für seine Leser nicht überflüssig war. Nach der Translocation der Bundeslade verschwindet nämlich Silo aus der Geschichte, da es seinen früheren Ruhm zuerst durch Erbauung des salomonischen Tempels, nachher durch Errichtung des israelitischen Heiligthums in Dan und Bethel eingebüsst hatte. Doch geschieht seiner noch unter Jerobeam Erwähnung, vgl. 1 Kön. 14, 2. 4; aber zur

Zeit des Jeremias scheint es schon längst zerstört gewesen zu sein, s. Jerem. 7, 12—14. Wir hätten somit in unserm Verse eine indirekte Andeutung über die Abfassungszeit dieses ganzen Abschnittes, welche man, weil die Zerstörung Silo's vermuthlich gleichzeitig ist mit der Wegführung der zehn Stämme, bedeutend tiefer herabsetzen müsste, als wir nach der chronologischen Angabe 18, 31 thun zu müssen glaubten.

V. 21. יָֽצְאוּ בְנוֹת] s. zu v. 14.

V. 22. חָנּוּנוּ אוֹתָם — כָּעֵת תֶּאְשָׁמוּ] Ohne uns mit Widerlegung aller der misslungenen Versuche älterer und neuerer Ausleger, diesen dunkeln und offenbar durch die Abschreiber verdorbenen Worten einen Sinn abzugewinnen, aufzuhalten, wollen wir nur kurz den Sitz der Verderbniss andeuten und dann unsere Ansicht über die Art, wie der Text zu verbessern sei, entwickeln. Die Schwierigkeit liegt 1) in der Setzung der ersten Person sowohl des Suffixums in חָנּוּנוּ, als des Afformanten in לָקַחְנוּ. Denn, wenn man auch zugeben wollte, dass die Worte, machet uns mit denselben (den geraubten Jungfrauen, אוֹתָם für אוֹתָן) ein Geschenk (חָנַן mit doppelt. Akkus. wie Genes. 33, 5. Ps. 119, 29), in dem Munde der Gemeindeältesten nicht ganz unpassend seien, sofern man sich denken kann, dass sie sich die Mädchen für die Benjaminiten ausbitten, so kann man sich doch unmöglich vorstellen, dass die Aeltesten auch das folgende: כִּי לֹא לָקַחְנוּ וְגוֹ׳ gesprochen haben sollten. Auch wusste man sich hier nicht anders zu helfen, als mit der ganz willkürlichen Annahme, dass אִישׁ für לְאִישׁ stehe, um den Sinn herauszubringen: denn wir konnten in jenem Kriege wider Jabes nicht für jeden Einzelnen ein Weib erhalten. 2) In der zweiten Hälfte des Satzes sind die Worte כָּעֵת תֶּאְשָׁמוּ durchaus sinnlos

und lassen weder eine grammatische, noch eine logische Verbindung mit dem Vorhergehenden zu. Diese wird allein dadurch erhalten, wenn man für כִּי לֹא אַתֶּם schreibt כִּי לוֹ אַתֶּם: denn wenn ihr sie ihnen gegeben hättet, dann würdet ihr eine Schuld auf euch geladen haben. Beispiele einer solchen Verwechslung von לֹא und לוֹ, die hier um so leichter geschehen konnte, da כִּי לֹא gleich vorhergeht, sind 2 Sam. 18, 12. 19, 7, wo das Keri richtig emendirt hat; diesen Stellen ist nach der scharfsinnigen Conjectur Hitzig's (Begriff der Krit. S. 141) auch Genes. 23, 11 beizufügen. Dass aber auf einen hypothetischen Satz mit לוֹ statt des gewöhnlichen כִּי אָז auch כָּעֵת im Nachsatze folgen könne, erhellt aus Richt. 13, 23. — Im vorhergehenden Satze ändere man ferner mit Syr. und Arab. חָנּוּנוּ in חָנּוּ und לְקַחְתֶּם in לְקָחוּ, so erhalten wir für diese bis dahin unerklärbare Stelle den klaren Sinn: Wenn die Väter oder Brüder (s. Rosenmüller a. u. n. Morgenl. B. I. S. 169 ff.) der geraubten Jungfrauen die Klage wegen des Raubs ihrer Töchtern und Schwestern vor uns, den Aeltesten, anhängig machen werden, so werden wir ihnen sagen: Habt Mitleid mit ihnen (den Benjaminiten); denn sie konnten nicht ein jeder für sich ein Weib im Kriege erhalten (die in Jabes nach Kriegsrecht fortgeführten Jungfrauen reichten nicht für alle aus, v. 14); und ferner: hättet ihr sie ihnen gegeben, so würdet ihr die Schuld (des Meineides) auf euch geladen haben, nun aber, da sie dieselben euch geraubt, so trifft euch keine Schuld und ihr braucht euch also, ungeachtet des gethanen Eides (v. 18), kein Gewissen daraus zu machen, ihnen die Mädchen zu überlassen.

V. 23. וַיִּשְׂאוּ נָשִׁים] sie nahmen sich Weiber, heiratheten. — Da nachfolgt אֲשֶׁר גָּזָלוּ, so kann נָשָׂא

hier nicht in der Bedeutung wegnehmen stehen, sondern נָשָׂא אִשָּׁה ist = לָקַח אִשָּׁה, *ducere uxorem*, ein Sprachgebrauch, der sonst nur spätern Schriften eigen ist, s. 2 Chr. 11, 21. 13, 21. Esr. 10, 44.

V. 24. לְשִׁבְטוֹ — לְנַחֲלָתוֹ] Das Heer löste sich bei Silo auf, indem zuerst alle diejenigen, die zu demselben Stamme gehörten miteinander in ihr Stammgebiet zurückkehrten, wo dann jeder Einzelne sich in sein Erbtheil oder väterlich Gehöfte (נַחֲלָה) begab.

Erster, historisch-kritischer Anhang zum Buch der Richter.

Die Aufgabe dieses Anhangs ist, die Ergebnisse der in dem Commentare selbst, theils in den Einleitungen zu mehreren Kapiteln, theils bei Erklärung einzelner Stellen angestellten kritischen Untersuchungen in eine geordnete Uebersicht zu bringen und zu vervollständigen. Die weitere Ausführung und die Belege zu mehreren der nachfolgenden Behauptungen müssen daher an den betreffenden Orten des Commentars nachgesehen werden.

---

§. 1. Von der Zusammensetzung und den Bestandtheilen des Buchs.

Im Buch der Richter nach seiner dermaligen, von den Sammlern des Kanons ihm gegebenen Form und Abgrenzung kann man vorzüglich drei, ursprünglich von einander unabhängige und von verschiedenen Verfassern herrührende, Bestandtheile unterscheiden: 1) Das erste Kapitel, welches selbst nur ein übel zusammenhängendes, in einzelnen Aussagen sich widersprechendes und durch Einschaltungen entstelltes Bruchstück ist, wird von der Hauptschrift getrennt

durch ein zweites, kleineres Fragment II, 1—5, dessen abgerissener Anfang und Schluss davon zeugen, dass es aus seiner ursprünglichen Verbindung mit einer andern geschichtlichen Relation gewaltsam herausgerissen ist. 2) Das eigentliche Buch der Richter oder die Hauptschrift II, 6 — XVI erzählt die Geschichte von zwölf israelitischen Richtern in chronologischer Folge und ist nach einem, zwar nicht consequent durchgeführten, aber leicht erkennbaren Plane gearbeitet, dessen leitende Grundsätze in einer dem Ganzen vorgesetzten Einleitung entwickelt sind. Wenn gleich dieser Haupttheil nicht aus einer blossen Zusammenstellung von historischen Bruchstücken verschiedener Verfasser und Zeitalter besteht, sondern eine selbstständige, schriftstellerische Arbeit zu heissen verdient, in welcher der Stoff nach bestimmten Zwecken ausgewählt und nach einem gewissen Pragmatismus verarbeitet worden ist, so darf man doch nicht annehmen, dass die Ordner des Kanons diese Schrift in der Gestalt, in welcher sie jetzt vor uns liegt, als ein in sich abgeschlossenes und für sich bestehendes Ganzes aufgefunden und den historischen Büchern des A. T. einverleibt haben. Vielmehr zeigt der fragmentarische Anfang, dass sie ursprünglich nur einen Theil einer umfassenderen Geschichtsrelation ausmachte, deren Bruchstücke in den vorhergehenden und nachfolgenden Geschichtsbüchern zerstreut scheinen. Vermuthlich gab es einst eine fortlaufende, nach denselben Grundsätzen bearbeitete Geschichte der hebräischen Nation, deren Zusammenhang, theils weil sie nicht vollständig auf die Nachwelt kam, theils weil sie mit anderen Relationen, welche von einem verschiedenen Gesichtspunkte aus bearbeitet waren, vermengt wurde, endlich durch die Abtheilung in einzelne Bücher zerrissen wurde.

3) Einen neuen, für sich bestehenden Bestandtheil bilden die der Hauptschrift angehängten Kapitel XVII — XXI. Die zwei darin erzählten Begebenheiten bilden zwar kleine, für sich bestehende Ganze, rühren aber schwerlich von verschiedenen Verfassern her; wenigstens sind der naive Ton der Erzählung, besonders in XVII, XVIII und XIX, ferner das Zeitalter, in welches die beiden Erzählungen fallen und endlich der Gesichtspunkt, unter welchen sie zusammengefasst sind (XVII, 6. XVIII, 1. XIX, 1. XXI, 25) die nämlichen; eben dadurch werden sie aber auch von der vorhergehenden Hauptschrift auf das Bestimmteste unterschieden.

---

§. 2. Von dem Zweck und Plane des Buchs.

1. Wir sprechen zunächst von dem eigentlichen Haupttheile des Buches, zu welchem sich die vorn und hinten angesetzten Stücke nur wie Zugaben verhalten, deren erste freilich nicht ohne Absicht von den Sammlern des Kanons vorangestellt ist, während XVII — XXI nur einen ergänzenden Anhang zu der Geschichte der im Vorhergehenden geschilderten Zeitperiode bilden.

Was vorerst den Zweck betrifft, den der Verfasser von K. II — XVII vor Augen hatte, so stellt sich zunächst das rein historische Bestreben heraus, die denkwürdigsten Fakta aus der Zeit, welche unmittelbar auf die Eroberung Canaans folgte, in chronologischer Folge zusammenzustellen und so für die Geschichte der Nation den langen Zeitraum einigermassen auszufüllen, in welchen die Hebräer ihre unter Josua gemachten Eroberungen gegen die Ansprüche und wiederholten Angriffe der zum Theil

nur auf die Seite gedrängten, zum Theil im Lande verbliebenen ältern Einwohner zu behaupten und sicherzustellen suchten. Zwar ist die Chronologie des Buchs aus bekannten Gründen (s. De Wette Archäol. §. 27) sehr unsicher und es hat sogar, wie wir weiter unten sehen werden, den Anschein, dass der Verfasser eine durch die Tradition überlieferte oder durch Combination berechnete runde Summe von Jahren, die man für diesen ganzen Zeitraum ansetzte, willkürlich unter die einzelnen Richter vertheilt habe. Allein mag sich dies nun so, oder anders verhalten, dem Bestreben, eine Zeitfolge und Zeitrechnung für die Begebenheiten nach Josua festzuhalten, kann nur das reine Interesse an der Geschichte ohne anderweitige Nebenabsicht zum Grunde liegen. Desswegen wird von einem jeden neuen Richter bemerkt, dass er auf den früheren gefolgt sei; desswegen werden von den Meisten ihre Regierungsjahre angegeben und auch solche nicht übergangen, von welchen der Verfasser nichts weiter zu erzählen wusste oder erzählen wollte, als dass sie eben eine Zeit lang Richter gewesen seien.

Allein dies historische Interesse erscheint untergeordnet einem vorherrschenden Bestreben, die Geschichte als Mittel der religiösen Belehrung zu benutzen. Der die Richterperiode charakterisirende Wechsel von Unterdrückung der Nation durch benachbarte fremde Völker, und nachheriger Befreiung durch irgend einen ausgezeichneten patriotisch gesinnten Helden musste nämlich der frommen, von der äussern Erscheinung zu der Idee eines höheren Causalnexus und einer die Weltbegebenheiten lenkenden göttlichen Regierung aufsteigenden Betrachtung bei der eigenthümlich theokratischen Form der hebräischen Religiosität sich nothwendig darstellen als ein Wechsel

des göttlichen Zorns und der göttlichen Gnade, veranlasst durch den Ungehorsam und Abfall des Volks von seinem Schutzgotte und der durch die darauf folgenden Strafen bewirkten Reue und Umkehr zum Gehorsam. Dies unmittelbare Ergebniss der frommen Weltanschauung des Verfassers wurde dann wieder in seiner Darstellung der Begebenheiten niedergelegt und gestaltete sich von selbst zu einem fruchtbaren Element der Warnung und Aufmunterung für die späteren Geschlechter, die sich aus der Geschichte der Vorzeit die Lehre ziehen sollten, wie ihre politische Grösse und Wohlfahrt, so wie ihre Erniedrigung und Schmach im genauesten Wechselverhältnisse stünden zu dem Verhalten, das sie gegen Jehova beobachteten. Indem der Verfasser von diesem religiösen Gesichtspunkte aus die Geschichte jenes Zeitraums beschrieb, liess er Manches unberücksichtigt oder unerörtert, was dem Historiker zu wissen interessant genug gewesen wäre und stellte wiederum Anderes, indem er dem natürlichen Causalnexus ein wunderbares Eingreifen der Gottheit in die menschlichen Angelegenheiten substituirte, so dar, dass es für die rein geschichtliche Erkenntniss ganz unbrauchbar geworden ist.

Mit diesem vorherrschend didaktischen Zwecke steht nun in der innigsten Verbindung der Plan, nach welchem das Buch gearbeitet ist. Wir haben in der Einleitung zu K. II die Vermuthung ausgesprochen, dass der jetzt abgerissen dastehende sechste Vers dieses Kapitels ursprünglich mit dem Schlusse des drei und zwanzigsten Kapitels des B. Josua zusammengehangen habe. Man lese dieses Kapitel nach und halte es mit Richt. II zusammen, man wird nicht nur in Beiden denselben Styl und Ideenkreis wahrnehmen, sondern auch gestehen müssen, dass der neue Ab-

schnitt, der in der Geschichte des israelitischen Volks nach der ersten, vorläufigen Besitznahme von Canaan und der Niederlassung in den von Josua eroberten Theilen des Landes beginnt, nicht passender eröffnet werden konnte, als eben mit jener Rede, die der greise Feldherr vor seinem Absterben an das noch einmal um ihn versammelte Volk hält. Es ist durchaus im Geiste der im Buch der Richter von der nun folgenden Periode gegebenen Darstellung, dass der gottesfürchtige Josua mit der dem Sterbenden eigenen Vorahnung der Zukunft das Volk zum Voraus auf die schlimmen Folgen eines Abfalls von Jehova, dessen mächtiger Arm ihm die bisher errungenen Vortheile verschafft habe, aufmerksam mache, und es warne vor einem allzuvertraulichen Verkehr mit dem im Lande noch übriggebliebenen Rest der früheren, heidnischen Bevölkerung, damit es nicht durch ihn zum Götzendienste verleitet sich seinem bisherigen Schutzgotte entfremde und von ihm zur Strafe seines Undanks seinen Feinden Preis gegeben werde. Liess sich dieser prophetischen Warnung ungeachtet das Volk späterhin zur Untreue verlocken, so war seine Schuld um so offenbarer und die Gottheit hinsichtlich der vielen Unbilden, die es in der Folgezeit zu erdulden hatte, vollkommen gerechtfertigt. Insofern eignet sich Jos. XXIII ganz vorzüglich dazu, nebst der pragmatischen Einleitung Richt. II, 6 — III, 7, in welcher sich die Nebenabsicht einer Rechtfertigung Jehovas über die Art, wie er von der Zeit an sein auserwähltes Volk führte, nicht wol verkennen lässt, den Leser in die Geschichte der Richterperiode einzuführen.

Die von III, 7 an folgende historische Darstellung ist nun ganz nach den im Anfange ausgesprochenen allgemeinen Grundsätzen bearbeitet. Die Geschichte

einer jeden neuen Unterdrückung durch feindliche Nachbarvölker wird mit den refrainartig sich wiederholenden Worten eingeleitet: „und die Kinder Israels fuhren fort zu thun, was Jehova missfiel; sie dienten den Götzen der umliegenden Völker, da entbrannte der Zorn Jehovas über sie und er gab sie Preis einem neuen Unterdrücker 3, 12. 4, 1. 6, 1. 10, 6. 13, 1. Nur wo kein neuer feindlicher Ueberfall zu berichten war, fallen natürlich diese Uebergänge weg und an ihre Stelle tritt die einfache Angabe, dass auf das Absterben eines Richters ihm ein anderer in dieser Würde gefolgt sei, X, 1—6. XII, 8—15. So wie die Unterdrückung als ein göttliches Strafgericht dargestellt wird, so die Befreiung durch einen von Gott erweckten Richter als eine Folge der göttlichen Barmherzigkeit, die sich auf Reue und Besserung hin ihres bedrängten Volkes wieder angenommen habe. Oft lässt der Verfasser die bussfertige Gesinnung durch einen Propheten erweckt werden, der dem Volke in einer Strafrede noch ausdrücklich die innere und eigentliche Ursache seiner politischen Bedrängniss auseinandersetzt und ihm zeigt, wie sein Undank verdient hätte, dass ihm Jehova seinen Schutz und seine Hülfe ganz und gar entzöge, VI, 8—10. X, 11—15. Indessen hat der Verfasser den Parallelismus in der Einschaltung solcher prophetischen Rügen nicht so genau beobachtet, wie in den jedem neuen Abschnitte vorangeschickten pragmatischen Reflexionen; denn, rechnet man 3, 8 ab, wo die Geschichte des ersten Befreiers, Othniel, offenbar nur im Auszuge mitgetheilt ist, so sollten noch 3, 15; 4, 4; 13, 2 dergleichen prophetische Stücke eingeschaltet sein. Vielleicht ist wenigstens eines derselben noch II, 1—6 erhalten, wo die den übrigen sonst ganz ähnliche Ermahnung des מַלְאַךְ יְהוָֹה gewiss

an unrechter Stelle eingerückt ist. Ward dies Bruchstück nicht durch Zufall oder Irrthum hieher versetzt, sondern hat der Sammler des Buchs dasselbe absichtlich seinem ursprünglichen Zusammenhange entrissen, um es an diesem Orte einzufügen, so wollte er vielleicht diese prophetische Strafrede als eine Art von Text den nachfolgenden Reflexionen vorsetzen, eine Sitte, die wir zuweilen in den Schriften der Propheten antreffen, vgl. Gesenius zu Jesai. II, 2—4.

Was wir bisdahin über die Zwecke und den Plan dieses Hauptheiles des Buches der Richter bemerkt haben, bezieht sich jedoch lediglich auf die Anlage und Form, in welcher wir diese Schrift gegenwärtig in der Sammlung der historischen Bücher besitzen. Bei einer genauern Ansicht erscheint aber diese Form als eine der Schrift selbst ursprünglich fremde, die erst ein späterer Concipient der von ihm benutzten und seiner Darstellung zum Grunde liegenden historischen Quelle, als einer früher zu einem ganz verschiedenen Zwecke und nach einem andern Plane verfassten Denkschrift, aufgedrungen hat. Diese scheinbar kecke Vermuthung beruht auf folgenden, wie mich dünkt, unverwerflichen Gründen: 1) Wenn der Verfasser, wie man glauben sollte, eine chronologische Aufzählung der Richter, die über Israel regiert haben, beabsichtigte, wie kommt es denn, dass er die Reihenfolge mit Simson plötzlich abbricht und dass die Geschichte Eli's und Samuels, die doch unstreitig noch demselben Zeitraum angehört, in den BB. Samuels einen neuen, mit dem Buch der Richter auf keine Weise verbundenen Abschnitt bildet? 2) Kann überhaupt der Titel Richter, mag man nun damit den Begriff einer ordentlichen oder ausserordentlichen Verwaltung verbinden und mag darunter eine Vereinigung der richterlichen und feldherrlichen Würde oder die

letztere allein verstanden sein, sämmtlichen in unserer Schrift mit diesem Prädikat belegten Helden mit Fug zukommen, z. B. auch den Abenteurern Simson und Samgar? 3) Wie stimmt ferner mit den chronologischen Angaben des Verfassers, der die zwölf von ihm so genannten Richter von der Generation an, die auf Josuas Zeitgenossen folgte (II, 10), in einem Zeitraum von 400 Jahren über Israel regieren lässt, der Umstand überein, dass gleich der erste dieser Richter, Othniel, offenbar noch der vorangehenden Periode angehört (s. d. Anm. zu III, 8)? und ebenso Jair, nach der von ihm festgestellten Reihenfolge der siebente Richter, nach andern unverwerflichen Zeugnissen ein Zeitgenosse, wo nicht Mose's, doch Josua's war (s. d. Anmerk. zu X, 3)? 4) Ist es endlich irgend wahrscheinlich, dass diese, nach des Verfassers Darstellung von Gott unmittelbar berufenen, Richter nach der Zwölfzahl der Stämme und so ziemlich in derselben Ordnung, in welcher die Stammgebiete von Süden nach Norden aufeinander folgen, einer nach dem andern regiert haben? Sollte man nicht eher glauben, dass eine ursprünglich ethnographische Reihenfolge dieser Namen ausgezeichneter Helden erst von einer späteren Hand aus Missverstand zu einer chronologischen gemacht worden sei? Zwar ist diese ethnographische Folge nicht ganz consequent durchgeführt, allein die Ausnahmen sind so unbedeutend, dass sie die Richtigkeit unserer Voraussetzung kaum erschüttern werden. Dies wird am bessten folgende Uebersicht zeigen:

1. Othniel, aus dem Stamm Juda, III, 9.
2. Ehud, aus Benjamin, III, 15.
3. Samgar, ohne Angabe des Geburtsortes, vielleicht aus dem St. Simeon, III, 31.
4. Debora, aus Ephraim, IV, 4.

5. Gideon, aus dem cisjordanischen Manasse, VI, 15, mit der Episode von Abimelech, IX.
6. Thola, aus Issaschar, X, 1.
7. Jair, aus Gilead u. zwar aus dem transjordan. Manasse, X, 3.
8. Jephtha, aus Gilead im engeren Sinn, d. h. aus den Stämmen Ruben und Gad, XI, 1.
9. Ibzan, aus Bethlehem (?) XII, 8.
10. Elon aus Sebulon, XII, 12.
11. Abdon, aus Pirathon in Ephraim, XII, 13.
12. Simson, aus Dan, XIII, 2.

In diesem Verzeichniss ist 1) der Stamm Levi, als unkriegerischer Priesterstamm ohne eigenes Stammgebiet, ausgelassen. 2) Dafür ist der Stamm Manasse, dessen eine Hälfte diesseits, die andere jenseits des Jordans wohnte, zweimal repräsentirt. 3) Rechnen wir den ohne nähere Angabe des Geburtsortes angeführten Samgar zum Stamme Simeon (dass er einem südlichen Stamme angehörte erhellt daraus, dass er seine Heldenthat an den Philistern vollbrachte und auf den Stamm Simeon führt seine, der Unbedeutendheit dieses Stammes entsprechende, nur beiläufige Erwähnung neben den Repräsentanten der Stämme Juda und Benjamin), so folgen die übrigen Richter bis auf den Jephtha nach der Lage der Stammgebiete, aus welchen sie gebürtig waren, zuerst der cisjordanischen Stämme von Juda bis Issachar, dann der transjordanischen, wobei die gewöhnlich unter dem gemeinschaftlichen Namen Gilead zusammengefassten Stämme Ruben und Gad nur als ein Stamm gezählt sind. 4) Allein von Jephtha bis Simson wird diese Folge der einzelnen Stämme unterbrochen. Die Stämme Ascher und Naphthali sind nicht repräsentirt, dagegen kommt der Stamm Ephraim in Abdon, dem Pirathoniter, zum zwei-

tenmale zum Vorschein und ebenso würde entweder der Stamm Juda oder der Stamm Sebulon noch einmal erwähnt, je nachdem das XII, 8 als Geburtsort des Richters Ibzan genannte Bethlehem dem einen, oder dem andern dieser Stämme zugeschrieben wird. Da indessen die Repräsentation der einzelnen Stämme im Uebrigen so consequent durchgeführt ist, so wird man in dem kleinen Abschnitte XII, 8--15 leicht die Möglichkeit einiger irrigen Angaben zugeben. Wird nun aber einmal die Richtigkeit jener Voraussetzung, dass wir hier eine ursprünglich ethnographische Aufzählung der von unserem Buche sogenannten Richter vor uns haben, angenommen und festgehalten, so führt uns dies auf eine von der oben dargelegten ganz verschiedene Anlage und Bestimmung der Schrift, bei welcher dann auch die vorher bemerkten Widersprüche zwischen ihrem dermaligen Plane und ihrem Inhalte von selbst dahinfallen. Seinem ursprünglichen Zwecke nach scheint nämlich das Buch der Richter ein altes Heldenbuch gewesen zu sein, in welchem je dem Tapfersten aus jedem Stamme aus der Zeit vor Einführung des Königthums ein rühmliches Denkmal gesetzt wurde. Der Zweck war also ein rein patriotischer; der Verfasser beabsichtigte nicht eine Geschichte jener Periode, wozu es erst von einem späteren Ueberarbeiter benuzt wurde, der auch jenes religiös-didaktische Element hineinbrachte. Daher gab er auch die Geschichte der einzelnen Helden nicht in einer chronologischen Folge, sondern mehr nach der Ordnung, in welcher die Stammgebiete von Juda bis Dan aufeinander folgten. Er wählte sich zwar seine Helden vorzugsweise aus dem Zeitraume von Josua bis Samuel, griff aber auch in die frühere Periode hinüber, wenn aus jener die Nachrichten über einzelne Stämme mangelten. Einige

unter diesen Helden mögen den Titel Schophet wirklich geführt haben, weil sie, im Kriege zu Anführern ganzer Stämme gewählt, mit dieser Würde zugleich diejenige eines Richters in Friedenszeit vereinigten; und da dies die höchste Staatswürde in dieser Zeit war, ward nachher die ganze Periode, im Gegensatz mit der monarchischen, die Richterperiode genannt. Dass aber alle in dem Buche angeführten Helden, z. B. auch Simson, Richter, und zwar Richter über ganz Israel gewesen seien, scheint eine blos subjective Ansicht des spätern Ueberarbeiters zu sein, mit welcher die eben so unrichtige einer chronologischen Aufeinanderfolge derselben sich verband, in Folge welcher dann die runde Summe von 400 Jahren, die man für die Dauer dieses Zeitraums angenommen zu haben scheint (1 Kön. VI, 1), willkürlich auf die einzelnen Richter vertheilt wurde.

2. Dem eigentlichen Buch der Richter fremd ist das erste Kapitel, durch dessen Einschaltung, so wie durch die von Jos. XXIV der Zusammenhang von Richter II, 6 mit Jos. XXIII, 16 zerrissen wurde. Der Sammler des Buchs scheint damit eine Art von historischer Einleitung zum Folgenden beabsichtigt zu haben, indem er dem Leser durch eine Uebersicht über die von den einzelnen Stämmen unerobert gelassenen Landestheile zeigen wollte, wie viele heidnische Ureinwohner noch innerhalb der israelitischen Grenzen zurückgeblieben seien, und das Volk der Lockung zur Abgötterei ausgesetzt hätten. Wie konnte aber der Zusammensteller des Buchs auf den Einfall kommen, einen solchen Ueberblick für nothwendig zu erachten, da doch in der Hauptschrift selbst III, 1—5 eine ähnliche Aufzählung der in Canaan zurückgebliebenen heidnischen Völkerschaften steht, die, bei all ihrer Kürze, für den angegebenen Zweck

vollkommen genügt? Ferner, wenn er in diesem Kapitel nichts weiter bezweckte, als eine Uebersicht der unerobert gebliebenen Landestheile, warum spricht er denn auch von den Eroberungen der Stämme Juda, Simeon und Ephraim? Wie konnte es ihm endlich entgehen, dass die Angabe von der angeblichen Eroberung der philistäischen Königsstädte durch den Stamm Juda, I, 18 ihn mit III, 3 in einen auffallenden Widerspruch verwickelte? Zur Beantwortung dieser Fragen fügen wir dem bereits in der Einleitung zu Kapitel I. Bemerkten noch Folgendes bei. Vermuthlich fanden die Sammler des Kanons über die Eroberung von Canaan eine doppelte Relation vor. Nach der einen, die der ersten Hälfte des Buches Josua zum Grunde liegt, wurde der Ruhm der Eroberung des ganzen Landes auf Josua zurückgeführt, der in zwei aufeinanderfolgenden Feldzügen sich zuerst der südlichen, dann der nördlichen Hälfte bemeistert und hierauf dieselben unter die einzelnen Stämme verloost habe. Nach der andern hatte Josua blos den Grund zur Eroberung gelegt, nach der Besitznahme des Ostjordanlandes oder Gileads den Uebergang über den Jordan erzwungen und sich in der Gegend von Jericho und Ai festgesetzt. Von diesem Punkte aus begann nun erst nach seinem Tode der durch die einzelnen Stämme unternommene Krieg mit den Bewohnern von Süd- und Nord-Canaan, die nur zum Theile von den Hebräern bezwungen und aus ihrem Landbesitze vertrieben werden konnten. Diese letztere Relation scheint mit den Anfangsworten von Richt. I begonnen zu haben. Da nun das B. Josua mit der Nachricht vom Tode dieses Feldherrn schloss, so wollten die Sammler des Kanons anfänglich jene zweite Relation, die mit den Worten: „und es geschah nach dem Tode Josuas" anfing,

als Fortsetzung folgen lassen. Weil nun aber diese Fortsetzung doch nur wieder die schon im vorhergehenden Buch enthaltene Eroberung des Landes mit dem einzigen Unterschiede enthielt, dass was dort dem Josua, hier den einzelnen Stämmen zugeschrieben wurde, so kürzten sie den Bericht bald einmal ab und gaben an seiner Stelle blos die zum folgenden als Einleitung passend scheinende Aufzählung der unerobert gebliebenen Städte und Distrikte. Dass der Widerspruch von 1, 18 mit 3, 3 von ihnen unbeachtet blieb, ist nicht so befremdlich, als die Sorglosigkeit, mit welcher sie in diesem nämlichen Kapitel die zwei sich widersprechenden Stellen v. 8 und 21 unverändert stehen liessen.

3. Was endlich den Anhang XVII—XXI betrifft, so erhielt derselbe seine gegenwärtige Stelle gewiss nur aus dem Grunde, weil er nicht wol vor II, 6, wo er der Zeitfolge nach hingehört hätte, stehen konnte. Denn dieser sechste Vers, wenn er als Recapitulation von Jos. 24, 28 betrachtet wird, vermittelt immer eine, wenn auch noch so lose, Anknüpfung an das Buch Josua, welche durch die Einschaltung jenes Stücks ganz und gar vereitelt worden wäre. Von II, 6 an beginnt aber das eigentliche Buch der Richter, welches als ein in sich geschlossenes Ganzes die Einschiebung eines fremdartigen, überdies auch in chronologischer Hinsicht nicht dahin gehörenden Stücks nicht erlaubte. So blieb den Sammlern des Kanons nur übrig, diese zwei Erzählungen in einem Anhang der Hauptschrift beizufügen. Wäre die derselben Zeitperiode angehörende Geschichte Ruth nicht erst nach Schliessung des Kanons zur Sammlung hinzugekommen, so hätte sie wahrscheinlich ihren Platz auch noch am Ende des Buches der Richter erhalten, wohin sie die alexandrini-

schen Juden, die sich an die palästinensische Ordnung der Bücher nicht banden, wirklich gestellt haben.

---

§. 3. Ueber das Alter der Hauptschrift II—XVI und der ihr zum Grunde liegenden Quellen.

1. Um die Zeit zu bestimmen, in welcher das Buch der Richter im engern Sinne, oder die von Kap. II, 6—XVI fortlaufende Hauptschrift ihre gegenwärtige Redaction erhalten hat, werden wir uns vorzugsweise an die einleitenden Betrachtungen Kap. II, 6—III, 8 zu halten haben, da diese am gewissesten von der Hand des Redactors herrühren. Obgleich nämlich mit ziemlicher Sicherheit angenommen werden kann, dass auch die einem jeden Hauptabschnitte vorangehenden historisch-pragmatischen Eingänge, welche mit jener allgemeinen Einleitung in einem realen Zusammenhange stehen, nebst den chronologischen Schlussangaben über die Dauer der Regierung eines jeden Richters und diejenige der dazwischenfallenden Unterdrückungen, von dem spätern Ueberarbeiter des Ganzen verfasst sind, so sind doch dieselben mit dem wesentlichen Inhalte des Buchs so innig verflochten, dass eine Trennung dessen, was Eigenthum des Ueberarbeiters ist, von der von ihm benutzten Urschrift schlechterdings unmöglich wird. Am leichtesten lassen sich noch die, unstreitig auch erst vom Redactor beigefügten, prophetischen Stücke VI, 8—10. X, 11—15 ohne Störung des Zusammenhanges herausnehmen; allein für die Bestimmung der Abfassungszeit ist aus diesen nichts zu gewinnen. Wir werden daher am sichersten gehen, wenn wir zunächst nur die Einleitung des zweiten Kapitels be-

rücksichtigen. Dies zweite Kapitel ist nämlich, wie oben gezeigt worden, eine Fortsetzung von Josua XXIII, dessen Verwandtschaft mit dem Deuteronomium aus den Parallelen bei De Wette, Einl. 4te Ausg. S. 219, klar hervorgeht, wenn auch nicht die wortreiche, rhetorisirende Sprache, in welcher sowol Jos. XXIII, als Richt. II geschrieben sind, von selbst schon an die Schreibart des Deuteron. erinnerten. Setzen wir nun mit De Wette (a. a. O. 206) die Abfassungszeit des Deuteron. seinem grösseren Theile nach in die Regierungszeit des Josia, so wird man auch die Zeit der Redaction unserer Schrift nicht höher hinaufsetzen dürfen. Dass der Pentateuch damals schon bekannt war, erhellt aus der Rückweisung II, 15.

2. Was nun die Quellen betrifft, die der Redactor zum Behuf seiner Geschichte der hebräischen Nation, wovon unser Buch einen Theil ausmachte, benutzt hat, so haben wir im vorigen Paragraph unsere Ueberzeugung dahin ausgesprochen, dass dem Ganzen eine in sich abgeschlossene Urschrift zum Grunde liege, in welcher nach der Zahl und Ordnung der Stämme den Verdiensten von zwölf im Kampf mit den Nationalfeinden berühmt gewordenen Helden und Befreiern des Vaterlandes ein Ehrendenkmal gesetzt wurde. Die Geschichte des Usurpators Abimelech, Kap. IX, scheint des Contrastes wegen als Episode in dieselbe aufgenommen worden zu sein. Die Abfassungszeit dieser Urschrift ist nicht mehr bestimmbar; sie ist aber augenscheinlich aus sehr alten Ueberlieferungen geflossen. Denn in denjenigen Erzählungen, wo sich die Darstellung innerhalb der Schranken einer rein objectiven Berichterstattung hält, ohne den natürlichen Causalzusammenhang durch Einmischung mythischer Elemente aufzu-

heben, ist dieselbe so naturgemäss, so voll Lebensfrische und Einfachheit und in einzelnen Zügen so charakteristisch, dass sie billigerweise auf den Rang einer, wenn auch nicht gleichzeitigen, doch gewiss sehr alten, die Ueberlieferung in treuem Andenken bewahrenden Aufzeichnung Anspruch macht. Dies gilt, ausser von den Geschichten Ehuds Kap. III, Abimelechs IX, Jephthas XI, vorzüglich vom Liede Deboras V, dessen sprachliche Eigenthümlichkeiten von Hartmann (in Winer's Zeitschrift für wissenschaftl. Theol. I, S. 429 ff.) mit Unrecht dahin urgirt worden sind, die Abfassung dieses merkwürdigen, in seinem Inhalte die unverkennbarsten Spuren eines hohen Alterthums an sich tragenden, Dokuments in die Periode des Verfalls der Sprache, um die Zeit des Exils, hinunterzusetzen. Gewiss ganz richtig hat dagegen Ewald (z. Hoh. Liede, S. 20) die darin hervortretende Neigung zum Aramaismus auf Rechnung eines nordpalästinensischen Dialekts gesetzt, in welchem wir vielleicht auch andere Theile unseres Buchs geschrieben finden würden, wenn sie der Redactor, wie dies Lied, wörtlich aufgenommen hätte. Wenigstens scheint das befremdliche Stillschweigen über Juda, welches in der ganzen Schrift nur einmal beiläufig, Kap. XV, 9 ff., erwähnt wird, die Vermuthung zu rechtfertigen, dass die Mehrzahl der darin aufbehaltenen schriftlichen oder mündlichen Traditionen in Nord-Palästina gesammelt wurde und also, wenn es schriftliche Urkunden waren, vermuthlich in einem vom hierosolymitanischen etwas verschiedenen, sich mehr zum benachbarten aramäischen hinneigenden Dialekte abgefasst waren.

Es finden sich aber neben den oben genannten Erzählungen, welchen ihre objektive Haltung den Charakter einer verhältnissmässig sehr alten und treuen

Berichterstattung zusichert, auch noch andere, in welchen die Geschichte nur als Mittel zur Versinnlichung gewisser religiösen und ethischen Maximen dient, daher mit dichterischer Willkür behandelt, dem natürlichen Causalnexus enthoben und in die ideale Höhe eines theokratischen Pragmatismus hinaufgerückt worden sind. Dies ist vorzüglich mit der Geschichte Gideons der Fall, deren erste Hälfte grösstentheils mehr theokratische Dichtung, als wirkliche Geschichte ist. Die ausserordentliche Berufung dieses Helden durch einen unmittelbaren Abgesandten Jehovas, der im Verlaufe des Gesprächs sich als Jehova selbst zu erkennen gibt und dies durch ein Wunder bekräftigt, die Veranlassung des Beinamens Jerubbaal, den Gideon führte, die Probe mit der Wolle und dem Thau, die sonderbare Sichtung des von Gideon berufenen Heeres, der ausserordentliche Traum der midianitischen Vorposten, die 300 Mann, die ohne Schwerdtstreich, blos mit den Fackeln und Krügen Hunderttausende in die Flucht schlagen — dies Alles sind mythische Züge, die weniger auf historische Glaubwürdigkeit, als auf religiöse Belehrung Anspruch machen. Warum wird nämlich in Gideon der jüngste Sohn einer unbedeutenden Familie des auch nicht gerade angesehenen Stammes Manasse berufen, VI, 15? Warum muss Gideon sein Heer auf den ausdrücklichen Befehl Jehovas bis auf 300 Streiter vermindern? Der Verfasser sagt es VII, 2 selbst: Israel sollte sich nicht rühmen, durch eigene Kraft das feindliche Heer besiegt zu haben; es sollte offenbar werden, wie Gott allein den Sieg verleihe und dass, wenn er helfe, auch der Schwache stark werde und Wenige eine zahllose feindliche Menge überwinden und vernichten könnten.

In der Geschichte Simsons tritt zwar das

didaktische Element nicht so sichtlich hervor, aber es werden doch die einzelnen Abenteuer dieses Helden in einen künstlichen Pragmatismus verflochten, dessen Fäden von einer höheren Hand gehalten und gelenkt werden. Auf den Antrieb Jehovas, der ihn schon im Mutterleibe zu seinem Geweihten und als solchen zum Befreier seines Volks bestimmt und dies auf ausserordentliche Weise seinen Eltern kund gethan hatte, muss Simson, im Widerspruch mit der Sitte seiner Väter und gegen den Willen seiner Eltern, ein philistäisches Mädchen zum Weibe begehren, damit ihm ein Anlass werde, mit den Philistern Händel zu bekommen. Diese höhere Absicht geht denn auch wirklich vollkommen in Erfüllung. Denn seit dem scheinbar zufälligen Zusammentreffen mit einem Löwen, der ihm auf der Reise zur Brautwerbung entgegenläuft und dessen Erlegung ihm den unschuldigen Anlass gibt, seinen Hochzeitgästen ein Räthsel aufzugeben, entspinnt sich ein Wechsel von gegenseitigen Kränkungen und rächender Vergeltung, bis endlich Simson tausend Philister auf einmal erschlägt. Auch das tragische Ende des Helden ist vom theokratischen Standpunkte aus dargestellt. Simson bleibt unüberwindlich, so lange sein Nasiräatsgelübde unverletzt ist. Sobald er sich unter den Lockungen der Sinnlichkeit das Geheimniss seiner Stärke entreissen lässt und in Folge dessen des äussern Zeichens seiner höhern Weihe beraubt wird, weicht mit Jehova seine übermenschliche Stärke und er büsst seine Schuld in der tiefsten Erniedrigung. Als aber der begangene Fehler durch das nachfolgende Leid gebüsst ist und seine Schande gerade den Gipfelpunkt erreicht hat, da steht ihm auf sein letztes Bitten Jehova noch einmal bei und er erschlägt in seinem Tode mehr Feinde, als er in seinem Leben

getödtet hatte. Schwerlich gibt es im Alterthume eine Erzählung, worin das Ergötzliche einer heiteren Volkssage auf eine sinnigere Weise mit dem Ernste religiöser Belehrung gepaart und einzelne abenteuerliche Fakta mit all ihren charakteristischen Zügen zu einer solchen dramatischen Einheit verbunden wären. Mit den beiden so eben genannten Erzählungen hat den über die beglaubigte Geschichte hinausgehenden theokratischen Pragmatismus gemein die Geschichte von Baraks Sieg über Sisera, K. IV. Durch den Mund einer gottbegeisterten Seherin wird Barak aufgefordert, den ungleichen Kampf mit einem an Kampfmitteln und Streitkräften ihm vielmal überlegenen Feinde aufzunehmen. Eine kleinmüthige Aeusserung des Misstrauens in den ihm von Jehova verheissenen Sieg macht ihn des Ruhms verlustig, den feindlichen Feldherrn erlegt zu haben und ein Weib entreisst ihm zur verdienten Schmach die schönste Blume des Siegerkranzes. Es fehlt nun zwar auch den übrigen Erzählungen des Buchs nicht an didaktischen Elementen, wie denn namentlich in der Geschichte Abimelechs von dem Verfasser ausdrücklich auf das Walten der göttlichen Nemesis, zuerst in dem Unglück, das jener Bastard über die Familie seines von Gott abtrünnig gewordenen Vaters brachte, hernach in der Bestrafung des Usurpators und der ihn auf frevele Weise auf den Thron erhebenden Sichemiten hingewiesen wird, IX, 56, 57. So kann auch die Opferung der Tochter Jephthas dazu dienen, die traurigen Folgen übereilter Gelübde zu veranschaulichen. Allein dieser Lehrinhalt, der überdies mehr dem ethischen, als dem religiösen Gebiete angehört, ist durch die Geschichte selbst gegeben, nicht vom Verfasser erst hineingelegt und diese darnach umgeformt, was diese zwei Erzählungen wesentlich von

den früher genannten unterscheidet. Endlich die Geschichte Ehuds K. III ermangelt alles höheren praktischen Momentes und hat ein blos patriotisches Interesse.

Es entsteht nun die Frage, ob diese ungleichartige Behandlung des historischen Stoffes vielleicht in einer Verschiedenheit der Quellen, die dem Verfasser der Urschrift zu Gebote standen und von ihm unverändert aufgenommen wurden, ihren Grund habe, und ob jene mehr oder weniger mythischen Erzählungen etwa aus einer jüngeren Zeit herrühren, als die übrigen, die einen mehr historischen Charakter an sich tragen? Das Letztere muss geradezu verneint werden. Die Mythen des Buchs der Richter haben nämlich, wenn man sie mit den blos nachahmenden priesterlichen Legenden des Buchs Josua vergleicht, ein Gepräge von Originalität und Unabhängigkeit von anerkannt späteren dogmatischen und hierarchischen Tendenzen, das ihnen ein viel höheres Alter zusichert und sie den theokratischen Dichtungen der Genesis und des Exodus an die Seite stellt. Namentlich haben sie mit diesen letzteren jene Theophanien gemein, wo ein Engel Jehovas erscheint, der im Verlaufe der Erzählung zu Jehova selbst wird, so dass der Mensch, dem diese Offenbarung zu Theil geworden ist, befürchtet, infolge dieser nahen Berührung mit dem heiligsten Wesen, sterben zu müssen, 6, 22. 13, 22. vergl. mit Genes. 16, 13. 32, 31. Sie enthalten ferner einzelne Züge, die in solchem Widerspruche mit mosaischen Satzungen stehen, dass ein spät lebender Schriftsteller sich dieselben kaum in einer Erzählung erlaubt haben würde; z. B., wenn Gideon auf das Geheiss des Engels die Brühe von dem gekochten Opferfleische als Trankopfer ausgiesst (6, 20), so ist dies nicht allein wider die mosaische

Vorschrift, dass alle Trankopfer aus Wein bestehen sollen, sondern es werden Jesaj. 65, 4 dergleichen Opferbrühen geradezu als etwas Abgöttisches bezeichnet. Ebenso weichen sowohl die Bestimmungen, welche der Engel Jehovas den Eltern Simsons über das Nasiräat ertheilt, das ihr Sohn auf sich nehmen soll, als auch was Simson später mit seinem Gelübde für verträglich hielt, in mehren Punkten von dem Gesetze Num. 6, 1—20 ab. S. die Anm. zu 13, 5. Endlich schliesst sich der dogmatische Gehalt, der vorzüglich in der Mythe von Gideon enthalten ist, ganz an den Kreis von Vorstellungen und Maximen an, die wir in den Schriften der Propheten zu ihrer Blüthezeit ausgesprochen finden, so dass wir nicht zweifeln dürfen, dass der Verfasser derselben dieser Kaste angehört habe. Nehmen wir nun an, dass die Urschrift des Buches der Richter von einem Propheten herrühre, so ist ja leicht denkbar, dass einige der ihm überlieferten Sagen, besonders wenn sie etwa aus Volksliedern entlehnt waren und also bereits poetische Elemente enthielten, ihm zu jener theokratisch-dichterischen Behandlung vorzugsweise geeignet schienen. In diesem Falle wird der Grund der, mehrere dieser Erzählungen unseres Buchs auszeichnenden, mythischen Bearbeitungsweise weniger in einer Verschiedenheit der von dem Verfasser benutzten Quellen, als in der subjektiven Ansicht und Willkür des Ersteren zu suchen sein.

Eine grössere Evidenz könnte dagegen jener Annahme von einer andern Seite verliehen werden, wenn es nämlich gelänge, in den einzelnen Theilen unserer Schrift eine merkliche Verschiedenheit des Styls nachzuweisen, gegen welche der übereinstimmende Gebrauch des vereinzelten Ausdrucks הוֹשִׁיעַ (II, 16. 18. III, 9. 31. VI, 14. X, 1. XIII, 5)

als zu unbedeutend zurücktreten müsste. In dieser Beziehung verdient nun allerdings die Bemerkung Jahn's (Einl. II. S. 191) Beachtung, dass der Abschnitt von Simson XIII—XVII, der sich schon durch die eingestreuten rhythmischen Stellen (XIV, 14. 18 XV, 16) auszeichnet und in seiner poetischen Anlage und dem eigenthümlichen jovialen Geist, der durch die Erzählung verbreitet ist, ein besonderes, für sich bestehendes Ganzes auszumachen scheint, sich auch in sprachlicher Rücksicht durch die ihm eigene, dreimal wiederkehrende Formel: וַתִּצְלַח עָלָיו רוּחַ יְהוָה (XIV, 6. 19. XV, 14) von den übrigen Theilen des Buches unterscheide, in welchen derselbe Gedanke mit andern Worten ausgedrückt werde. Allein auch diese Merkmale sind doch nicht bezeichnend genug, um aus ihnen auf einen selbstständigen Aufsatz eines eigenen Verfassers schliessen zu lassen. Was zuerst jene Formel betrifft, so kann derselbe Verfasser, der auch das Uebrige geschrieben hat, im Ausdrucke nur varirt haben, da ja schon in demselben Abschnitte von Simson (XIII, 25) eine solche Variation vorkommt und auch in den früheren Abschnitten sich keine durchgängige Uebereinstimmung im Gebrauche der parallelen Formeln zeigt, vergl. III, 10. XI, 29. mit VI, 34. Die eingeschalteten rhythmischen Stellen aber und der besondere Ton der Erzählung werden durch die Natur des Inhaltes und den eigenthümlichen Charakter des Helden hinreichend erklärt, und die Einheit und Abgeschlossenheit des ganzen Stückes ist nicht grösser als die der übrigen Erzählungen.

Wenn also die Nothwendigkeit, eine eigene schriftliche Urkunde von Simson aus dem Verbande der übrigen Relationen auszuscheiden, durch die angebrachten Gründe nichts weniger als bewiesen betrach-

tet werden kann, so muss hinwieder die von demselben Gelehrten behauptete Zusammensetzung dieser angeblichen Urkunde aus zwei verschiedenen Aufsätzen, deren ersterer K. XIII—XV, der andere das XVI Kapitel umfasst habe, noch entschiedener geläugnet werden, vgl. d. Anm. zu XV, 20.

Wie früher von der Geschichte Simsons, so wurde in neuerer Zeit von der Relation über Gideon die Behauptung aufgestellt, dass sie durch einen besondern Sprachgebrauch sich von den übrigen Stücken unterscheide. Es hat sich nämlich Hartmann (in Winer's Zeitschrift für wissenschaftliche Theol. I, S. 429) darzuthun bemüht, dass der von Gideon handelnde Abschnitt mit dem Liede der Debora gewisse Spracheigenheiten gemein habe, welche die Abfassungszeit dieser beiden Stücke in die Zeit um das Exil hinunterzusetzen nöthigten. Vom Liede der Debora ist schon oben die Rede gewesen. Was nun aber die Erzähluug von Gideon anlangt, so sind freilich die Wörter מָרָק, Brühe, (VI, 19. 20) und סֵפֶל, Schale (VI, 38) im Arabischen und Aramäischen häufiger, als im Hebräischen. Allein mit wie viel andern Ausdrücken ist dies nicht ebenso der Fall? Muss denn der Gebrauch eines solchen Wortes ausschliesslich daher rühren, dass der Verfasser in einer Zeit gelebt hat, wo die Sprache sich schon zum Aramaismus hinneigte? Kann die Ursache davon nicht auch diese sein, dass die mit jenen Ausdrücken bezeichneten Gegenstände in den wenigen Ueberresten der auf uns gekommenen hebräischen Schriftwerke nicht mehr erwähnt werden? und will man denn überhaupt sich anmassen, bei dem so geringen Umfang der uns bekannten Literatur der Hebräer den Sprachgebrauch eines Zeitalters in Beziehung auf einzelne Wörter so genau zu begränzen? Wenn ferner die gar nicht seltene Formel יָדִי הוֹשִׁיעָה לִּי

VII, 2 (vergl. 1 Sam. 25, 26. 33. Ps. 44, 4. 98, 1) als Beweis eines spätern Zeitalters gebraucht wird, so ist dies blos aus einem Missverstehen der Bemerkung Ewald's in seiner krit. Gr. S. 594, erklärbar. Endlich die Orthographien קְרִאוֹת VIII, 1 und פִּלֶגֶשׁ v. 31 (vergl. XIX, 2. 25. 28. XX, 6) fallen blos den Abschreibern zur Last und können somit für das Alter des Verfassers nichts beweisen. Einzig das K. V—VIII wiederholt vorkommende Schin praefixum (VI, 17. VII, 12. VIII, 26) verdient als eine Spracheigenheit dieses Abschnittes bemerkt zu werden, die aber auch daraus erklärt werden könnte, dass der Redactor nicht jede Spur des nordpalästinensischen Dialekts, in welchem diese Urkunden ursprünglich verfasst waren, verwischt hat. Eben dahin gehört wahrscheinlich auch das VIII, 13 (wenn wenigstens die Lesart richtig ist) und XIV, 18 vorkommende חֶרֶס für שֶׁמֶשׁ. Dies führt uns noch auf die Frage, ob der Verfasser der Urschrift denn wirklich schriftliche Denkmäler benutzt und nicht vielmehr nur aus der mündlichen Ueberlieferung geschöpft habe? Für den Gebrauch schriftlicher Urkunden würde allerdings am meisten zeugen, wenn in einzelnen Abschitten eine merkliche Verschiedenheit des Styls und Sprachgebrauchs nachgewiesen werden könnte; allein dass eine solche wirklich stattfinde, ist nach dem Obigen wenigstens sehr zweifelhaft und bedarf noch sicherer Belege, als dafür bis jetzt beigebracht worden sind. Auf der andern Seite ist aber kaum glaublich, dass die blosse Tradition so manche individuelle Züge (vergl. VIII, 1—3. XVIII, 19. IX, 6—16. 26 ff. XI, 34) und so manche Umstände, in welchen der Charakter der ältern Zeit mit der grössten Treue erhalten scheint, in dieser Unverfälschtheit aufbewahrt haben würde. Ein sagenhaftes An-

sehen hat noch am meisten die Geschichte Simsons, deren Stoff aber der Verfasser vielleicht aus alten Volksliedern entlehnt und dann auf seine Weise bearbeitet hat.

---

§. 4. Ueber das Alter und die Quellen der übrigen Theile des Buchs.

1. Ueber die Zeit, in welcher das erste Kapitel geschrieben wurde, gibt uns die Notiz am Ende von v. 21: dass noch zu der Zeit, als der Verfasser schrieb, Jebusiten gemeinschaftlich mit den Benjaminiten Jerusalem bewohnten, je nachdem der Sinn dieser Worte bestimmt wird, ein auf ein sehr hohes Alterthum zurückweisendes Zeugniss. Heisst dies nämlich soviel, als: „weil die Benjaminiten die alten Bewohner der Burg und Umgegend Jerusalems nicht bezwingen konnten, so hätten sie dieselben als freie und unabhängige Leute unter sich dulden müssen", so führt uns dies bis in das Zeitalter vor Salomo, der erst, wie 1 Kön. 9, 20 berichtet wird, die Nachkommen der Jebusiten nebst den Ueberresten der andern Ureinwohner zu Frohndiensten anhielt. Will dagegen der Verfasser sagen: „weil die Benjaminiten nicht gleich von Anfang sie gänzlich sich unterworfen und ausgerottet hätten, so seien in Jerusalem immer noch Jebusiten übriggeblieben, die freilich später zu den Israeliten in ein Unterthanenverhältniss getreten seien," — so können wir den Verfasser selbst bis in's Exil und noch später hinuntersetzen, da noch im Buch Esra IX, 1 Jebusiten erwähnt werden. Die letztere Erklärung wird nun aber begünstigt durch die Parallelen von v. 28. 30. 33. 35, aus welchen man sieht, dass der Verfasser die bei der Einnahme des Landes übriggelassenen

canaanitischen Völkerschaften nicht blos insofern hier aufzählen wollte, als sie ihre Unabhängigkeit gegen die Hebräer noch eine Zeit lang behaupteten, sondern dass er zugleich die spätere Zeit, wo sie als Unterthanen im Lande lebten, mit im Auge hatte. Wir können aus v. 21 nur das negative Resultat ziehen, dass der Verfasser nicht vor David geschrieben habe, welcher zuerst Jebus den Israeliten unterwarf, 2 Sam. 5, 6, ohne desshalb alle Jebusiter auszurotten und auch nur zinsbar zu machen, 2 Sam. 24, 16. 18, da Letzteres erst unter Salomo geschah, 1 Kön. 9, 20. In die Zeit nach Salomo führt uns der 29ste Vers, wenn er nach der Septuag. und der Parallelstelle Jos. 16, 10 ergänzt wird; denn die Eroberung Gasers fand erst im Zeitalter Salomos statt, 1 Kön. 9, 16. Aber eine nähere Angabe des Zeitpunktes, wie lange nach Salomo diese Stellen geschrieben sein mögen, ist nun aus dem einfachen Grunde nicht möglich, weil wir die Länge der Zeit, während welcher noch Jebusiten in Jerusalem und Gaseriten als israelitische Unterthanen im Lande blieben, nicht bestimmen können. Nach Esra 9, 1 müsste man glauben, dass während der ganzen Dauer des israelitischen Staats und selbst über das Exil hinaus Jebusiten übrig blieben, so dass der Schreiber des v. 21 eben so gut unmittelbar vor dem Exil, als im salomonischen Zeitalter gelebt haben könnte. Da übrigens dieser Vers mit v. 8 im Widerspruche steht und schwerlich derselben Hand angehört, von welcher die innerlich verbundene erste Hälfte des Kapitels, v. 1—18, geschrieben ist (s. d. Einl. zu K. I.), so könnte eine allfällig daraus zu entnehmende Zeitbestimmung nicht einmal für das ganze Kapitel geltend gemacht werden. Dagegen kommt uns ein anderer Umstand zu

Hülfe, der zur Bildung eines Urtheils über das Alter der ersten achtzehn Verse etwas beitragen könnte. Es scheint nämlich nicht blosser Zufall, dass der erste Vers fast wörtlich mit XX, 18 übereinstimmt, sondern wir dürfen daraus eine Verwandtschaft oder Identität des Verfassers von Richter I mit demjenigen des Anhangs XVII—XXI und somit eine gleichzeitige Abfassung beider Stücke zu folgern berechtigt sein.

Bevor wir nun in die Untersuchung über das Alter des Anhangs eintreten, müssen wir noch mit einigen Worten der Frage gedenken, welche in Beziehung auf einige unserem Kapitel mit dem Buch Josua gemeinschaftliche Stellen aufgeworfen wurde, ob nämlich dieselben der Verfasser des Buches Josua aus Richter I ausgeschrieben, oder umgekehrt, der Verfasser von Richter I das Buch Josua benutzt, oder endlich ob beide gemeinschaftlich aus einer dritten Quelle geschöpft haben? Die in Frage stehenden Parallelen sind: Richter I v. 12—15 vgl. mit Jos. XV, 16—19; v. 21 vgl. mit Jos. XV, 63; v. 27 und 28 vgl. mit Jos. XVII, 11. 13. und endlich v. 29 vergl. mit Jos. XVI, 10. In der Voraussetzung, dass das erste Kapitel mit dem übrigen Buch der Richter nur Eine Schrift ausmache, welche an Alter und Originalität dem Buch Josua weit vorangehe, hat die neuere Kritik einstimmig für die Priorität der Richter I befindlichen Stellen entschieden, welche der Verfasser des B. Josua daraus entlehnt und an den ihm geeignet scheinenden Orten seiner eigenen Relation einverleibt habe. Diesem Urtheil müssen auch wir, wenigstens in Bezug auf die drei letzten der angeführten Stellen, beipflichten, wenn wir gleich das erste Kapitel für ein besonderes, erst von den Sammlern des Kanons vorgesetztes und aus verschie-

denen Quellen — deren Alterthum zwar nicht bestritten, aber auch nicht genügend erwiesen werden kann — compilirtes Stück halten. Die Gründe, die uns dazu bestimmen, sind folgende: 1) Im Buch Josua sind diese Stellen, da wo sie stehen, ausserwesentlich und können ohne die geringste Störung des Zusammenhangs oder Plans, nach welchem das Buch geschrieben ist, herausgenommen werden. Wo finden wir nämlich diese Notizen, dass Jebus von den Judäern, Gaser von den Ephraimiten und mehrere Städte der Ebene Jesreel von dem Stamme Manasse nicht hätten erobert werden können? Nicht etwa in der ersten Hälfte des Buchs, in welcher die Geschichte des Invasionskrieges erzählt ist, sondern jeweilen am Schlusse des Verzeichnisses der den genannten Stämmen in der Vertheilung des Landes zugefallenen Städte. Man wird nun freilich sagen, dass auch an diesem Orte jene Notizen keine unpassende Stelle fänden. Auf das Verzeichniss sämmtlicher Ortschaften, auf welche jeder Stamm rechtliche Ansprüche zu haben glaubte, müsste am Ende, gleichsam als Abzug von der Totalsumme, noch eine Erwähnung derjenigen Städte folgen, in deren faktischen Besitz sie sich nicht gleich von Anfang setzen konnten. Allein wie viele andere Orte hätte dann der Verfasser nicht noch nennen sollen, wenn dies wirklich seine Absicht war? Warum hat er z. B. im Stamme Juda nur Jerusalems gedacht, dagegen das im Verzeichniss judäischer Städte mit aufgezählte Asdod nebst Ekron, deren sich die Hebräer nie bemächtigt haben, mit Stillschweigen übergangen? Auch ist es offenbar nicht der Umstand, dass die genannten Städte nicht erobert werden konnten, sondern vielmehr der, dass ihre Einwohner, gleichviel ob vor oder nach erfolgter Eroberung, nicht vertrie-

ben oder ausgerottet wurden, wovon der Verfasser hauptsächlich sprechen will, vgl. Jos. 17, 13: wenn die Israeliten mächtiger waren, so machten sie sich die Einwohner dieser Städte wohl frohnpflichtig, aber vertrieben wurden sie nicht von ihnen. Dieser Gesichtspunkt passt nun eben so wenig zu der obigen Voraussetzung, als überhaupt in den Zusammenhang, in welchem jene Stellen im Buch Josua stehen, während er dagegeu Richt. I gerade der wesentliche und vorherrschende ist. Dazu wäre die Inconsequenz unbegreiflich, die sich der Verfasser hätte zu Schulden kommen lassen, wenn er nur bei dem Verzeichniss der Städte des Stammes Juda, Manasse und Ephraim jene Angaben der nicht gleich von Anfang besetzten Ortschaften beigefügt, in dem Städteverzeichniss der übrigen Stämme dagegen übergangen hätte. Dies erklärt sich aber leicht durch die Annahme, dass erst eine spätere Hand jene Notizen aus dem Buch der Richter in das Buch Josua hineingetragen habe. Dass nämlich der Glossator es nur bei jenen Stämmen der Mühe werth hielt, diese Notizen nachzutragen, hat seinen Grund in der grösseren Bedeutung und Wichtigkeit, welche die Stämme Juda und Ephraim, mit welchem der halbe Stamm Manasse unter dem gemeinschaftlichen Namen des Hauses Joseph's (Richter I, 22) eigentlich nur Ein Stammgebiet bildete, im Vergleich mit den übrigen kleineren Stämmen hatten, wesshalb auch die Vertheilung des Landes unter die letzteren im Buch Josua einen neuen, nachträglichen Abschnitt ausmacht, K. XVIII ff. 2) Im Buch Josua finden sich in jenen Parallelstellen Spuren willkürlicher Aenderungen, welche mit dem Texte, wie er Richter 1 gelesen wird, vorgenommen wurden. Dahin gehört namentlich, dass

was Richt. I, 21 von Jebus berichtet wird, Jos. 15, 63 vom Stamm Benjamin auf den Stamm Juda übertragen ist, offenbar weil Jerusalem, nachdem es Residenzstadt des Reiches Juda geworden war, als ein Eigenthum des Stammes Juda betrachtet wurde. Auch zeigt Jos. XVII, 11 der im Satze sichtbare Mangel an Construction und Zusammenhang, dass der ursprüngliche Text, der eine einfache Angabe der dem Stamme Manasse zugefallenen Städte enthalten zu haben scheint, durch das Hineinzwängen der aus Richter I, 27 entlehnten Worte in Unordnung gebracht worden ist. Daher der Absprung von den von וַיְהִי לִמְנַשֶּׁה abhängigen Nominativen in die Akkusative וְאֶת־יֹשְׁבֵי דֹאר, die nun sehr gezwungen dem folgenden וְלֹא יָכְלוּ als absolute Casus voraufgehen. Vielleicht gehört dahin auch der Jos. XVI, 10 zu Richt. I, 29 beigefügte Zusatz עַד־הַיּוֹם הַזֶּה וַיְהִי לְמַס־עֹבֵד, obgleich mir hier nicht unwahrscheinlich ist, dass der Glossator denselben aus einer vollständigeren Handschrift des Buches der Richter, als wir gegenwärtig besitzen, genommen habe, da er sich auch in der griechischen Uebersetzung des Buches der Richter findet und die Analogie von v. 28, 30 und 34 für sich hat. Nicht mit derselben Zuversichtlichkeit möchte ich dagegen auch von dem Abschnitte Jos. XV, 15—19 behaupten, dass er aus Richt. I, 15—19 ausgeschrieben sei. Denn die Notiz, wie Othniel zu dem Eigenthumsrecht auf ein kleines Gebiet in den Besitzungen des Stammes Juda, welches Caleb seiner Tochter bei ihrer Verheirathung zur Mitgift geschenkt habe, gelangt sei, passt doch unstreitig eben so gut, wo nicht besser, in eine Geschichte der Vertheilung des Landes unter die einzelnen Stämme und Familien, welchen besondere Erbloose zufielen, als in die summarische Darstellung der vom Stamme Juda gemachten

Eroberungen, die wir Richter I lesen. Ja, hält man die abrupte Weise, wie Richter I, 12 auf einmal Calebs erwähnt wird, mit der zu einem kleinen Ganzen abgerundeten innerlich verbundenen und durch den Zusammenhang hinreichend motivirten Relation Jos. XV, 13—19 zusammen, so möchte man sich eher geneigt fühlen, zum Nachtheil der Stelle im Buch der Richter für die Originalität des letzteren Stücks zu entscheiden, oder wenigstens die Benutzung einer den beiden Referenten gemeinschaftlichen Urkunde für zulässig zu erachten.

2. Es bleibt uns endlich noch übrig, die Abfassungszeit des Anhangs, XVII—XXI, zu bestimmen. Dabei sehen wir uns aber in eine eigene Verlegenheit verwickelt. Während nämlich auf der einen Seite sich, besonders in K. XX und XXI, Spuren finden, die auf ein sehr spätes Alter hindeuten, scheint auf der andern die Einfachheit und Objektivität der Erzählung und die Treue, womit der sittliche und bürgerliche Zustand des Volks und die Verhältnisse der Zeit, in welche die geschilderten Begebenheiten fallen, dargestellt sind, dringend zu fordern, dass wir dieser kleinen Sehrift eine sehr frühe Abfassungszeit zuschreiben. Und zwar überwiegt diese letztere Rücksicht in dem Grade, dass man sich gedrungen fühlen muss, jene Merkmale eines späteren Zeitalters irgendwie zu entfernen. Am leichtesten würde dies geschehen, wenn man mit Bertholdt (Einl. III, S. 876 und 884 f.) annähme, die beiden, in realer Hinsicht von einander unabhängigen, Erzählungen vom Götzenbilde Michas und der Auswanderung der Daniten K. XVII und XVIII, und vom Kriege wider die Benjaminiten K. XIX—XXI. seien ursprünglich getrennt gewesene Aufsätze, die erst ein späterer Sammler, von welchem die For-

mel XVII 6, XVIII, 1. XIX, 1. XXI, 25. herrühre, zusammengestellt und unter denselben politischen Gesichtspunkt vereinigt habe. Dem Verfasser des ersten Aufsatzes würde die Notiz XVIII, 30 sein Zeitalter in der Periode nach Wegführung der 10 Stämme in's assyrische Exil anweisen, während die blos im Deuteronomium vorkommende legislatorische Formel XX, 13, die geographischen Notizen über Silo XXI, 12. 19 und die nur in den BB. der Chronik, in Esra und Nehemia gebrauchte Phrase נָשָׂא נָשִׁים für לָקַח נָשִׁים XXI, 23 den Verfasser des zweiten Aufsatzes als einen im babylonischen Exil lebenden Exulanten beurkunden würden. Da indessen XVIII, 30 allem Anscheine nach ein späterer Einschiebsel ist (s. den Commentar z. d. St.), so hindert nichts das Alter des ersten Aufsatzes noch höher hinaufzusetzen, wofür sowol die Naivetät der Darstellung, als besonders die Treue, womit im Gegensatz mit dem Pentateuch die politisch-kirchlichen Verhältnisse der Leviten geschildert sind, su sprechen scheinen. Die Zeitbestimmung XVIII, 31 verbietet uns nur, über die Regierung Davids hinaufzugehen, so dass die Abfassung der beiden Urkunden vielleicht durch einen Zeitraum von mehreren Jahrhunderten getrennt wäre. Allein einer solchen Scheidung der zwei Aufsätze in Bezug auf Verfasser und Abfassungszeit lassen sich wieder folgende Gründe entgegensetzen: 1) Die Erzählung von dem Leviten Kap. XIX, womit die zwei folgenden Kapitel nur Ein Ganzes ausmachen, gibt in Treue und Natürlichkeit der Darstellung der im ersten Aufsatze enthaltenen Geschichte nichts nach, sondern scheint, so wie der schriftstellerische Charakter in beiden derselbe ist, auch aus derselben Feder geflossen zu sein. 2) In der Geschichte des gegen die Benjaminiten geführten Krieges sind neben

manchen Unwahrscheinlichkeiten — wohin namentlich die Zahlangaben XX, 2. 21. 25. 35 gehören —, doch wieder einzelne Notizen eingeflochten, die auf einer alten, unverfälschten Ueberlieferung zu beruhen scheinen, wie die genauen Ortsbezeichnungen in dem Treffen vor Gibea XX, 31—34. 45, der von der Volksgemeinde zu Bethel erbaute Altar XXI, 4, das Jahresfest, das dem Jehova zu Silo gefeiert wurde, XXI, 19 u. a. m. 3) Die geographischen Angaben über die Lage von Silo, welche dem Verfasser seinen Standpunkt im Exil anweisen würden, könnten von späterer Hand beigefügt sein. Allein auf keine Weise zu entfernen sind dagegen die aus dem Sprachgebrauche entnommenen Gründe einer sehr späten Abfassung, der dem Erzähler mit dem Verfasser des Deuteronomiums gemeinschaftliche Gebrauch der legislatorischen Formel XX, 13, die erst in den jüngsten Büchern des Kanons vorkommende Phrase נָשָׂא נָשִׁים XXI, 23, wozu noch die Verwandtschaft des Verfassers mit dem, erst im assyrischen Exil, wo nicht noch später lebenden Verfasser des 4ten Buchs Mose in Ansehung der übertriebenen Angaben sowol über die Zahl der waffenfähigen Mannschaft aller Stämme überhaupt (XX, 2), als diejenige des Stamms Benjamin insbesondere (XX, 15) kommt, s. die Anmerk. zu XX, 15.

Wenn wir nun diese sich wechselseitig beschränkenden oder aufhebenden Momente einer sehr frühen und sehr späten Abfassung gegen einander abwägen, so möchte sich einer Beiden billige Rechnung tragenden Kritik wol folgendes als das sicherste Resultat herausstellen: 1) Es liegen dem Anhange XVII—XXI sehr alte, vielleicht schon aus dem salomonischen Zeitalter herrührende Quellen zum Grunde; 2) allein in der Gestalt und Verarbeitung, in welcher wir sie

gegenwärtig besitzen, können sie erst im Exil, und zwar nicht im assyrischen der 10 Stämme, wie Bertholdt annahm, sondern, wie die Verwandtschaft des Styls mit dem Deuteronomium XX, 13 und den BB. der Chronik, Esra und Nehemia (XXI, 23) zeigt, erst im babylonischen aufgezeichnet worden sein. 3) Der Verfasser gehörte vermuthlich dem Priesterstande an, wofür seine Verwandtschaft mit den Verfassern des Pentateuchs und die eingeschaltete Notiz über den Hohenpriester Pinehas und den Sitz der Bundeslade XX, 27. 28 zu zeugen scheinen, und wir glauben nicht sehr zu irren, wenn wir ihn mit dem Concipienten des Buchs Josua, in welchem gerade auf dieselbe Weise ältere Urkunden überarbeitet sind, für identisch halten.

Zweiter Anhang.

Ueber den politischen Zustand des israelitischen Volks in der Periode der Richter.

Wenn gleich das Buch der Richter als patriotisch-religiöses Volksbuch nicht unmittelbar den Zwecken einer wissenschaftlichen, historischen Forschung dient, sondern durch den theokratischen Gesichtspunkt, der die Darstellung der geschichtlichen Zustände und Begebenheiten beherrscht, oft die Ermittlung des wahren Sachverhaltes erschwert oder geradezu unmöglich macht, so enthält es demungeachtet eine hinreireichende Anzahl von Stellen und ganzen Abschnitten, in welehen die subjektiven Ansichten und Zwecke des Erzählers auf die Bearbeitung des traditionellen Stoffes einen geringeren Einfluss geübt haben und die uns daher einen Blick in den politischen und Cultus-Zustand dieses Zeitraums werfen lassen. Diese vereinzelten Angaben zu sammeln, durch Combination zu ergänzen und wo möglich in eine Totalanschauung zu vereinigen, ist nicht allein für den Historiker, dem unser Buch die einzige Quelle für die Geschichte dieses Zeitraums ist, von Wichtigkeit, sondern auch der Ausleger wird manche einzelne, für das reale

Verständniss unseres Buchs wichtige Stellen erst dann richtig auffassen und erklären können, wenn er sie von einem allgemeineren Standpunkte aus, im Zusammenhange mit allen übrigen, dem Inhalte nach verwandten Stellen und mit einem durch historische Kritik geschärften Blicke in's Auge fasst, so dass wir uns, trotz der bedeutenden Schwierigkeit der Aufgabe, der Pflicht, eine Lösung derselben zu versuchen, in keiner Rücksicht entziehen dürfen.

Das Besondere, welches den politischen Zustand des hebräischen Volks in der Periode der Richter auszeichnet, wird sich am bestimmtesten herausstellen, wenn wir denselben mit der früheren Verfassung, welche die Nation nach den Traditionen des Buchs Josua noch bei Lebzeiten dieses Heerführers hatte, in Gegensatz treten lassen. Die Grundzüge dieser älteren, auf den Anordnungen Mose's selbst beruhenden Verfassung sind nun kürzlich folgende: 1) Die in einem grossen Lager vereinigte waffenfähige Mannschaft bildet zugleich das Heer und die Volksgemeinde, הָעֵדָה. An der Spitze derselben steht 2) eine mit der höchsten exekutiven und richterlichen Gewalt bekleidete Behörde, die Fürsten der Gemeinde, נְשִׂיאֵי הָעֵדָה, Jos. 9, 15. 18. 21.; diese sind einerseits der Oberfeldherr Josua, andererseits der Oberpriester Eleasar, in Verbindung mit den Familienhäuptern oder Stammfürsten der einzelnen Stämme, den רָאשֵׁי בֵּית אָבוֹת (für רָאשֵׁי בָתֵּי אָב s. Gesenius Thesaur. p. 193 s. v. בַּיִת) und abgekürzt רָאשֵׁי אָבוֹת הַמַּטּוֹת Jos. 14, 1. 21, 1, so dass ein jeder Stamm in seinem obersten Familienhaupte repräsentirt war, s. Maurer zu Josua S. 67. f. — Diese Versammlung der Fürsten schliesst, ohne Mitwirkung der Volksgemeinde, ein Bündniss mit den Gibeoniten, Jos. 9, 15. Die Volksgemeinde bezeigt zwar darüber

Unwillen, v. 18, aber nicht etwa, weil sie sich in der Ausübung eines Souveränetätsrechtes verletzt glaubt, sondern weil das Bündniss erschlichen und die Fürsten hintergangen worden waren. Denn die Gewalt, in welcher die letzteren handeln, ist nicht eine delegirte, ein blosser Ausfluss der Volksgewalt, sondern eine väterliche, ihnen von Natur als Familienhäuptern über ihre untergebenen Familienglieder zukommende. Sie sind daher für ihre Handlungen nicht verantwortlich und können ihrer Würde eben so wenig entsetzt werden, als ein Vater aufhören kann, das Haupt und der Vorsteher seiner Familie zu sein. So wie es dem Familienhaupte zukommt, das Erbe seiner Kinder zu bestimmen, so sehen wir den Rath der Fürsten den Stämmen ihre Familienloose zutheilen, 19, 51, die besondern Ansprüche Einzelner auf Landesbesitz prüfen und darüber entscheiden, 17, 4. 21, 1. Zuweilen wird in ähnlichen Fällen Josua, als der vornehmste im Fürstenrathe und der in militärischen Massnahmen unumschränkte Gewalt hatte, allein genannt, Jos. 9, 6. 8. 15. 14, 6. 17, 14. Der Oberpriester Eleasar, schon als Haupt des Stammes Levi den übrigen Stammhäuptern beigeordnet, wird neben Josua besonders hervorgehoben, weil er den Gottesdienst der an heiliger Stätte versammelten Volksgemeinde verwaltete und in Fällen, deren Entscheidung ausserhalb der menschlichen Berechnung lag, durch das Orakel des Urim und Thummim den Ausschlag geben musste.

Eine anziehende Parallele zu dieser Verfassungsform, die aber näher auszuführen hier der Ort nicht ist, bietet die Verfassung der hellenischen Staaten in der heroischen Zeit (Müllers Dorier II, S. 9 f. Wachsmuth, hellen. Alterthumskunde B. I. S. 76 ff.) in welchen die Stellung des βασιλεύς zu den ἀριστῆες,

als des *primus inter pares*, und Beider zu der *ἀγορά* nicht sehr verschieden ist von dem Verhältniss des Feldherrn Josua zu seinen נְשִׂאִים und der עֵדָה; nur hat sich bei den Hellenen der Zusammenhang des Staatsvereins mit seiner Grundlage, dem Familienvereine, schon mehr verwischt, die Königswürde ist eine erbliche geworden und das hierarchische Element fehlt gänzlich.

Der öffentliche Zustand der hebräischen Nation, unmittelbar nach Josuas Absterben, zeigt keine wesentliche Differenz von dem der vorhergehenden Periode. Wir finden im Anhange zum Buch der Richter, dessen erste Erzählungen in diese Zeit fallen, wiederum die עֵדָה, das Heer, welches zugleich die Volksgemeinde ausmacht, die Stammfürsten, hier פִּנּוֹת הָעָם, die Ecksteine des Volks 20, 2 und die Aeltesten der Gemeinde, זִקְנֵי הָעֵדָה (*οἱ γέροντες, ἡ γερουσία, senatus*) 21, 16 genannt und mit der richterlichen Gewalt bekleidet, 21, 22. Doch hat es den Anschein, als ob die Beschlüsse nur in Gemeinschaft und mit der Genehmigung der ganzen Gemeinde gefasst würden, 20, 8. 21, 5. Wir finden endlich auch das Orakel des Hohenpriesters, 20, 18. 28. Nur die Stelle des Oberfeldherrn ist vakant, scheint aber nach dem Befehl des Orakels, 20, 18, durch das Familienoberhaupt des Stammes Juda ausgefüllt worden zu sein.

Mit noch grösserer politischer Aktivität sehen wir die Volksgemeinde in einem historischen Fragmente auftreten, welches offenbar derselben Zeitperiode angehört, obgleich es der spätere Ueberarbeiter irriger Weise in die Zeit Josuas hinaufgerückt hat, nämlich Jos. 22, 9—34. Es ist die Geschichte jenes Altars, den die transjordanischen Stämme am östlichen Ufer des Jordans errichtet hatten und der bald die Veran-

lassung zu einem blutigen Religionszwiste geworden wäre. Hier ist es die in Silo versammelte und schon zum kriegerischen Auszuge gerüstete Volksgemeinde der in Canaan ansässigen Stämme, welche ihre zehn Stammfürsten mit dem Hohenpriester Pinehas, der seinem Vater Eleasar im Amte gefolgt war, aus ihrer Mitte delegirt, um die Gileaditen noch vor Ausbruch der Thätlichkeiten über ihre Handlung zur Rede zu stellen. Die von diesen ertheilte Antwort wird dann wieder von den Gesandten der Gemeinde referirt und gutgeheissen. Nach dem oben auseinandergesetzten Verhältniss der Gemeinde zum repräsentativen Rath der Familienhäupter muss man sich den Hergang so vorstellen, dass der Vorschlag, Gesandte nach Gilead zu schicken von den Fürsten selbst ausgegangen und von der Gemeinde nur durch Acclamation gebilligt worden sei.

Bringen wir nun den noch frischen Eindruck dieses Bildes politischer und kirchlicher Einheit, welches der hebräische Staat nach Traditionen, deren durchgängige Glaubwürdigkeit wir freilich für jetzt wollen dahingestellt sein lassen, in diesem Zeitraume darbietet, mit hinüber zur näheren Betrachtung des politischen Zustandes der Nation in der nächstfolgenden Periode, die uns das Buch der Richter schildert, so werden auch einer oberflächlichen Aufmerksamkeit sogleich die bedeutenden Differenzpunkte zwischen diesen beiden Zeiträumen, in Bezug auf die allgemeinen gesellschaftlichen Einrichtungen, in die Augen fallen. Der Hauptunterschied und zugleich die Quelle aller übrigen Differenzen ist, dass die zwölf Stämme, in welche die Nation sich theilte, aufgehört haben, einen verbundenen, organisch gegliederten politischen Körper auszumachen. Die frühere Bundeseinheit erscheint gänzlich aufgelöst und ist in isolirte Gemeinde-

wesen oder temporäre Genossenschaften einzelner Stämme, so wie die gemeinsame Noth oder die gleichartigen Interessen ihrer geographischen Lage sie zusammenführten, zerfallen. Daher ist im ganzen eigentlichen Buch der Richter, d. h. von K. II—XVI, weder von einer Volksgemeinde und ihrem Familienrathe, noch von einem Bundesheere aller Stämme, noch von einem obersten Feldherrn, noch von einem gemeinschaftlichen Nationalheiligthum und dessen Priester die geringste Spur zu finden. Die Befreiungskriege, deren Beschreibung den Hauptinhalt des Buches ausmacht, sind keine Nationalkriege, sondern werden lediglich von denjenigen Stämmen geführt, die unter dem Druck einer feindlichen Uebermacht eine Zeit lang gelitten hatten; die anderen, zunächst liegenden Stämme werden wol um Hülfe angesprochen, aber ihre Theilnahme ist eine durchaus freiwillige, von keinem zwingenden Gesetze, sondern blos von ihrem Patriotismus oder ihrer Lust nach Beute abhängige. Unter den in jedem Abschnitte sich darbietenden Beispielen, mit welchen diese Behauptung belegt und veranschaulicht werden könnte, ist keines lehrreicher, als die Geschichte vom Siege Baraks über den canaanitischen Heerführer Sisera, wie ihn die Seherin Debora in ihrem merkwürdigen Triumphliede, Kap. 5, besungen hat. Der am Fusse des Libanon residirende Canaaniterfürst Jabin suchte seine Herrschaft über das Gebiet der Stämme Naphthali und Sebulon auszudehnen, die Einwohner hatten sich in die Berge und festen Städte geflüchtet und die Furcht vor dem mächtigen Feinde die Landstrassen und offenen Flecken verödet. Da sammelt auf den Ruf der gottbegeisterten Debora der Naphthalite Barak seine Stammgenossen und die Sebuloniten auf dem Berge Thabor und rüstet sich zum Kampf. Nach der pro-

saischen Erzählung K. IV, 6 sind es zehntausend Naphthaliten und Sebuloniten, die sein Heer ausmachen; denn sie waren die zunächst Betheiligten, der Gefahr, ihre Freiheit ganz einzubüssen, am meisten Ausgesetzten. In ihrem Liede preist nun aber Debora gleich von Anfang den Patriotismus der israelitischen Fürsten oder Familienhäupter, die freiwillig mit ihren Leuten zum Befreiungskampfe herbeigeeilt seien und nennt dann mit namentlicher Auszeichnung, v. 14, die Fürsten der Ephraimiten, Benjaminiten, der Stämme Manasse und Issaschar, die sich unerschrocken und mit Verachtung ihres Lebens den Schaaren Naphthalis und Sebulons angeschlossen, während dagegen die transjordanischen Stämme Ruben, Gad und Halb-Manasse nebst Dan und Ascher aus Bequemlichkeit und Mangel an Entschlossenheit zurückgeblieben seien. Von Juda und Simeon ist keine Rede, zum deutlichen Beweis, dass diese Stämme mit den nördlichen nicht gemeine Sache machten, sondern sich vom Bunde isolirt hatten.

Eine allgemeine Verpflichtung zum Kriegsdienste muss auch nicht stattgefunden haben, und wenn auch die nördlichen Stämme eine Conföderation bildeten, so war doch keine Nöthigung zu Stellung eines Bundescontingentes, wenn der Bund in einem seiner Theile von einer äusserlichen Gefahr bedroht war. Nichts ist durch positive Gesetze bestimmt, Alles dem freien Impulse moralischer Triebfedern überlassen, und die Tapferkeit findet ihre einzige Belohnung im Lobe, die Feigheit im beissenden Spotte des Siegsgesangs. Wie ganz anders in der Geschichte jenes benjaminitischen Krieges, wo die Volksgemeinde durch den grossen Eid (21, 5) verpflichtet wird, sich beim Bundesheer einzustellen und die davon zurückgebliebenen Einwohner von Jabes Gilead als Eidbrüchige

mit Weibern und Kindern niedergemacht werden, 21, 10!

Durchgehen wir die übrigen in unserem Buche erwähnten Kriege und Schlachten, so treffen wir überall dieselbe Isolirung der Interessen und des Handelns an, wodurch der Gedanke an das Vorhandensein eines festen politischen Verbandes der Stämme ausgeschlossen wird. Die Moabiten hatten im Westen des Jordans, in Canaan, festen Fuss gefasst und Jericho eingenommen. Es war dies eine Stadt der Benjaminiten und der Stamm war durch diese Eroberung den Moabiten zinsbar geworden. Da fasst ein Benjaminite, Ehud, den Entschluss sein Vaterland zu befreien. Er ermordet meuchlerisch den moabitischen Tyrannen, bietet den Landsturm seiner Stammgenossen und der benachbarten Ephraimiten auf und jagt die Feinde aus dem Lande, Kap. III, 15 ff. Die Nomadenhorden der Midianiter fallen jährlich um die Erndtezeit in Nordpalästina ein und durchstreifen mit ihren Heerden das ganze Land bis an die Küste des mittelländischen Meers, um die Feldfrüchte und das Vieh zu rauben und ihre zahllosen Kameele in den fetten Triften weiden zu lassen. Da stellt sich der Manassite Gideon an die Spitze seiner Sippschaft, des Hauses Abieser, sammelt Freiwillige in Manasse, Sebulon, Ascher und Naphthali (6, 36), welche Stämme, wie es scheint, vor den übrigen unter jenen räuberischen Invasionen litten, und erkämpft einen glänzenden Sieg, zu dessen Vervollständigung erst nachher auch die Ephraimiten eingeladen werden. Die Vorwürfe, die sie über diese späte Aufforderung dem Gideon machen (8, 1), beziehen sich nicht etwa darauf, dass die beschwornen Verträge durch sein eigenmächtiges Verfahren verletzt worden seien, sondern haben ihren Grund lediglich darin, dass sich

die Ephraimiten an ihrem Antheil von Ruhm und Beute verkürzt glauben. — Endlich der Krieg mit den Ammonitern wird blos von den transjordanischen Stämmen geführt, die dann aus Dankbarkeit den Jephtha zum Oberhaupt über ganz Gilead wählen, 11, 8. Wenn die Ephraimiten auch bei diesem Anlasse sich über Vernachlässigung beschweren (12, 1), so kann daraus weniger auf einen vertragsmässig geschlossenen Bund, als auf den Anspruch dieses Stammes auf eine Hegemonie der nördlichen und östlichen Stämme geschlossen werden, welches Ansinnen aber von den letzteren blutig zurückgewiesen wird.

Mit dieser, aus den angeführten Thatsachen klar hervorgehenden, politischen Vereinzelung der Stämme scheint nun aber zu streiten, dass dieselben wieder unter einer obersten Magistratsperson, dem Schophet oder Richter, vereinigt erscheinen. Denn von einem jeden der in unserem Buche angeführten Richter heisst es ja ausdrücklich, er habe Israel gerichtet bis an seinen Tod, worauf dann jedesmal ein Anderer seine Stelle eingenommen habe, so dass eine regelmässig sich succedirende oberste Staatsbehörde bestanden hätte, was ohne Einheit des Staatskörpers nicht denkbar ist. Um den Grund oder Ungrund dieses Widerstreites klar einzusehen, müssen wir vorerst untersuchen, welchen Begriff der Verfasser unseres Buchs mit dem Namen שֹׁפֵט verbunden habe. Dies ersehen wir am deutlichsten aus 2, 10, wo gleich von dem ersten Richter gesagt wird: וַיִּשְׁפֹּט אֶת־יִשְׂרָאֵל וַיֵּצֵא לַמִּלְחָמָה. Der Verfasser wollte offenbar gleich im Anfange und für ein und allemal anzeigen, worin die Pflichten eines Schophet bestunden, nämlich einerseits im Rechtsprechen, andererseits in der Anführung des Heers, das Erstere im Frieden, das Andere in Kriegszeiten. Insofern unterschied

sich die Gewalt des Schophet blos dem Namen nach von der späteren königlichen. Denn, als das Volk vom Samuel einen König verlangte, begehrt es einen solchen, damit er Recht spreche und vor ihm ausziehe und seine Kriege führe, 1 Sam. 8, 20, und dass dies wirklich die beiden Hauptfunktionen der israelitischen Könige waren, zeigt die spätere Geschichte fast auf jedem ihrer Blätter. Hinsichtlich der richterlichen Thätigkeit der Könige vgl. namentlich 2 Sam. 15, 4. 2 Kön. 15, 5. Sprichw. 29, 14 u. a. m. Auch in den meisten Staaten des übrigen Alterthums sehen wir in der frühsten Zeit diese doppelte Gewalt in dem Staatsoberhaupte vereinigt, so bei den selbst im Namen übereinstimmenden Suffetes der Karthager (Liv. 30, 7. 32, 46. 34, 61), und Tyrier (von Joseph. c. Ap. 1, 21 durch *δικασται* übersetzt), den heroischen Königen der Hellenen (Aristot. Pol. III, 9, 7. *κύριοι δ' ἦσαν τῆς τε κατὰ πόλεμον ἡγεμονίας καὶ τῶν θυσιῶν ὅσαι μὴ ἱερατικαὶ, καὶ πρὸς τούτοις τὰς δίκας ἔκρινον*), von welchen sie auf die ältesten Archonten und Prytanen überging, endlich bei den römischen Königen und später bei den Consuln, die auch Iudices hiessen (Wyttenb. zu Cicero de Legg. III, 3 p. 384 ed. Francof). Dass demungeachtet in unserem Buche von den Richtern nicht ausdrücklich gesagt wird, dass sie zu Gericht gesessen, hat seinen natürlichen Grund darin, weil nur ihre Thätigkeit in den Befreiungskriegen der Nation den Inhalt der Erzählung ausmacht. Blos von der Richterin Debora heisst es, 4, 5, dass die Israeliten zu ihr zum Gericht gekommen seien. Denn als Weib musste sie sich nothwendig auf diese friedlichen Funktionen einschränken, für den Krieg dagegen einen Mann zum Feldherrn berufen, wozu ihre Wahl den Naphthaliten Barak be-

stimmte. Ein Gegenstück zu dieser נְבִיאָה bildet der נָבִיא S a m u e l, der, weil er den Priesterdienst versah, obgleich Schophet, nicht in eigener Person zu Felde zog (aus dem Ausdrucke וְהִתְהַלַּכְתִּי לִפְנֵיכֶם 1 Sam. 12, 2 folgt dies wenigstens nicht), wol aber das Richteramt verwaltete und sich jährlich an drei verschiedene Orte begab, um die Rechtshändel der Umgegend zu schlichten, 1 Sam. 7, 16. 17.

Dass nun die hebräische Nation wirklich vor Einführung des Königthums Regenten unter dem Amtstitel R i c h t e r besass, die sich von den Königen nicht sowol in der Natur ihrer amtlichen Thätigkeit, als vielmehr darin unterschieden, d a s s i h r e W ü r d e k e i n e e r b l i c h e w a r, sondern auf freier Wahl beruhte, nach welcher bald durch Tapferkeit und Feldherrntalent ausgezeichnete Krieger, bald gottbegeisterte Seher (רֹאִים, später נְבִיאִים genannt 1 Sam. 9, 9) und zwar ohne Unterschied des Geschlechts, wie Debora und Samuel, bald Priester, wie Eli (1 Sam. 4, 18) dazu berufen wurden, daran lässt sich um so weniger zweifeln, da die ganze Periode von Josua bis auf Saul von ihnen benannt wurde, vgl. 2 Sam. 7, 11. 2 Kön. 23, 22. Ruth 1, 1. Allein eine andere Frage ist dagegen, ob die Herrschaft dieser Richter sich über alle Stämme erstreckt habe, so dass diese unter einem gemeinschaftlichen Oberhaupte vereinigt waren? Ferner, ob die in unserem Buche aufgezählten Richter sich wirklich in der Reihenfolge succedirten, in welcher sie von dem Verfasser nacheinander genannt sind? und endlich, ob alle, welchen von dem Verfasser der Titel R i c h t e r beigelegt wird, diese Würde auch wirklich besessen haben? Diese Fragen glauben wir sämmtlich negiren zu müssen und zwar aus folgenden Gründen: 1) Gegen eine Herrschaft des Schophet über alle zwölf Stämme

sprechen auf das Bestimmteste die oben angeführten, den Berichten unseres Buches selbst entnommenen Thatsachen, welche ein vereintes, durch eine Centralgewalt zusammengehaltenes und regulirtes Wirken der Stämme geradezu in Abrede stellen. Der Schophet befehligt als Feldherr zunächst nur seine Stammgenossen; die Hülfsvölker der übrigen Stämme werden zwar zur Theilnahme eingeladen, aber ihr Wegbleiben zieht keine gesetzliche Bestrafung nach sich. Wol aber kann der Richter selbst die Rache eines mächtigen Stammes, wie des Stammes Ephraim, zu fürchten haben, wenn er ihm durch eine verspätete oder versäumte Einladung die Gelegenheit, Beute zu gewinnen, abgeschnitten hat. Wir bemerken endlich, dass unter den zur Theilnahme an einem Feldzuge aufgeforderten Stämmen der Stamm Juda niemals miterwähnt wird. Wenn wir also auch eine lockere Conföderation der nördlichen und östlichen Stämme unter einem gemeinsamen Oberhaupte anzunehmen uns bewogen fänden, so war doch Juda gewiss davon ausgeschlossen und es wäre somit die Formel שָׁפַט אֶת־יִשְׂרָאֵל in einem beschränkten Sinne zu nehmen. Von einem dieser Richter, die über Israel regiert haben sollen, sagt übrigens der Verfasser ausdrücklich und im Widerspruche mit sich selber, er sei blos zum Oberhaupt über die transjordanischen Stämme gewählt worden, 11, 8 vergl. mit 12, 7. 2) War nun aber die Herrschaft der Richter eine blos partielle, und waren es nicht einmal immer dieselben Landestheile, über welche die Richter, die unser Buch nennt, gesetzt waren, so kann von einer Succession derselben nicht die Rede sein. Eine solche anzunehmen, werden wir ohnehin schon durch die im ersten Anhange ausführlicher besprochene Beobachtung verhindert, dass die Reihenfolge der Richter in unserem

Buche eine künstliche, nach der geographischen Lage der Stämme geordnete sei und dass die Geschichte Einzelner aus ihnen einer viel früheren Zeit angehöre, als ihr durch die Chronologie des Verfassers angewiesen wird. Auch widerstrebt dem Begriff einer regelmässigen Succession, dass mehrere Richter erst im Augenblicke der Noth zu ihrer Würde berufen wurden, wie dies namentlich bei Jephtha der Fall war, oder dass sie, wie Ehud und Gideon, aus eigenem Antrieb sich an die Spitze einer kriegerischen Unternehmung stellten und dann als Schophtim die höchste Gewalt in Händen behielten. 3) Ja, es lässt sich sogar in Zweifel ziehen, ob die Namen aller in unserem Buche angeführten Helden auch wirklich Namen von Richtern seien. Von Ehud und Samgar sagt dies der Verfasser selbst nicht (3, 30 und 31), sondern er nennt sie nur Befreier ihres Vaterlandes. Dagegen wird zwar Simson den Richtern über Israel beigezählt (15, 20. 16, 31), aber seine Thaten sind nicht die Thaten eines Feldherrn, sondern muthwillige Jugendstreiche eines einzelnen Abenteurers, so dass die Würde, die ihm der Verfasser beilegt, starken Zweifeln unterliegt. Denn die Stelle Genes. 49, 16, die man gewöhnlich als Anspielung auf Simsons Richteramt fasst, ist nicht hinlänglich klar und lässt in ihrer Allgemeinheit noch anderweitige Beziehungen zu.

Wenn also gleich der spätere Concipient oder Ueberarbeiter des Buchs der Richter die Geschichte dieser Periode so dargestellt hat, als ob das israelitische Volk von einer in chronologischer Folge sich succedirenden Reihe von Richtern, wie später von Königen, regiert worden wäre, so lehrt uns dagegen der Inhalt seiner Erzählungen selbst das Gegentheil. Die politische Verbindung der Stämme zu Einem

Staatskörper dauerte vielleicht noch einige Zeit nach Josua's Tod fort, wie man wenigstens aus Jos. 22, 9 ff. und Richt. 19—21 schliessen muss, obgleich damit andere Nachrichten, nach welchen schon die Eroberung Canaans nicht als eine gemeinsame Angelegenheit betrieben wurde (Richt. 1), im Widerspruche stehen. Aber bald einmal scheint eine Trennung zunächst unter den beiden volkreichsten Stämmen, Juda und Ephraim, eingetreten zu sein, deren jeder von nun an seine eigene politische Laufbahn verfolgte. An den Stamm Juda schloss sich der innerhalb seiner Gränzen ohne politische Selbstständigkeit wohnende Stamm Simeon an, so wie an Ephraim die kleineren nördlichen und östlichen Stämme. Doch scheinen einer eigentlichen Hegemonie, auf welche Ephraim Anspruch machte, bedeutende Hindernisse im Wege gestanden zu haben. Denn einerseits sagten sich die transjordanischen Stämme, Ruben, Gad uud halb Manasse, die ihre geographische Lage ohnehin zu einem näheren Anschlusse untereinander einladen musste, als sie im Kriege mit den Ammonitern von den westlichen Stämmen im Stiche gelassen worden waren, förmlich von Ephraim los, wählten sich in Jephtha ihr eigenes Oberhaupt und behaupteten ihre Selbstständigkeit siegreich mit dem Schwerdte; andererseits scheinen die Stämme Issaschar, Ascher und Dan durch die commerciellen und industriellen Verhältnisse mit ihren syrischen und phönizischen Nachbarn in eine mehr oder weniger abhängige, zuweilen sogar tributäre Lage versetzt worden zu sein, wie dies für Issaschar aus Genes. 49, 15, für Dan und Ascher aus Richt. 5, 17 (vgl. d. Anmerk. zu dieser Stelle) hervorgehen dürfte. Bei dieser Zerrissenheit im Innern war die Existenz des Staats noch durch immer sich erneuende Stürme von Aussen ge-

fährdet. Bald waren es Eroberer, die aus dem inneren Asien gegen die Küste des Mittelmeers vordrangen, wie Kedor Laomer 3, 8, bald benachbarte Völker, die ihre Rechte auf ihnen entrissene Landestheile geltend machen wollten, wie die Moabiter und Ammoniter 3, 12 ff. 10, 8 f. 11, 12 ff. und Philister 3, 31. 10, 7. 13, 1., bald nomadische Horden, die räuberische Einfälle in das hebräische Gebiet machten und jährlich um die Erndtezeit wiederkehrten, wie die Midianiter 6, 1—6, durch welche die Israeliten theilweise in ihrer Selbstständigkeit bedroht, zuweilen auf einige Zeit ganz darum gebracht und von einem fremden Volke abhängig wurden. Dann weckte die Grösse der Noth den Patriotismus irgend eines wackeren Helden, dessen Begeisterung seine Stammgenossen versammelte und zur Befreiung des Vaterlandes entflammte.

Dass die Dankbarkeit seiner Mitbürger einen solchen Mann nach erlangtem Siege an die Spitze des Gemeindewesens stellte, liegt in der Natur der Sache. Er blieb dann, so lange er lebte, Schophet seines Stammes und, je nach dem politischen Einfluss desselben, auch anderer benachbarter Stämme. Dass aber dies nicht der einzige Weg gewesen sei, wie man zur Richterwürde gelangte, zeigt das Beispiel der D e b o r a, die bereits Richterin war, als sie den Entschluss fasste, das Vaterland zu befreien, 4, 4. Diese hebräische V e l l e d a (Tacit. Hist. IV. 61. 65. German. 8) scheint als אִשָּׁה נְבִיאָה, als gottbegeisterte Seherin und Wahrsagerin, sich, wie später S a m u e l, das öffentliche Zutrauen und die Verehrung ihres Volks erworben zu haben. Zu ihrer Zeit scheint der Stamm Ephraim, aus dem sie gebürtig war, eine Art von Hegemonie über die nördlichen und transjordanischen Stämme ausgeübt zu haben. Daher bestellt

sie einen Naphthaliten, Barak, zum Feldherrn und fordert die übrigen Stämme zum Kriegszug auf. Dass indessen ihr und ihres Stammes Einfluss mehr ein moralischer war, zeigt ihr Siegsgesang, der die Tapfern wegen ihrer freiwilligen Theilnahme belobt, und für die Ausgebliebenen keine andere Waffe gebraucht, als die des Hohnes, wodurch die Vorstellung eines Unterthanenverhältnisses der genannten Stämme unter Ephraim und dessen Richterin entfernt wird. Eine schwer zu beantwortende Frage ist nun aber, ob dergleichen Richter auch in gewöhnlichen Zeiten als ordentliche Beamtung in den einzelnen Stämmen oder Stammgenossenschaften bestanden, oder ob sie nur für ausserordentliche Fälle, in Kriegszeiten, als eine Art von Diktatur, eingesetzt wurden, nachher aber wieder einer ordentlichen Verwaltung, etwa einem Rathe von Familienältesten Platz machten?. Unser Buch gibt darüber keine deutliche Auskunft. Für das Erstere spricht das so eben angeführte Beispiel der Debora, deren Erhebung zur Würde einer Richterin durch keine ausserordentliche Zeitumstände herbeigeführt worden zu sein scheint, weniger bestimmt die Reihe thatenloser Richter im 10ten und 12ten Kapitel; denn der Verfasser könnte die schwierigen Zeiten und die Heldenthaten, denen sie ihre Würde verdankten, nur verschwiegen haben. Dass wenigstens Thola, der Issascharite, nicht in einer Zeit der Ruhe und des Friedens zum Richter erwählt wurde, geht aus dem Ausdrucke וַיָּקָם — לְהוֹשִׁיעַ אֶת־יִשְׂרָאֵל 10, 1 hervor, und dasselbe gibt der Verfasser von seinem Nachfolger Jair zu verstehen, da er auch von ihm v. 3 den Ausdruck וַיָּקָם gebraucht und den Namen von dreissig Städten, welche חַוֹּת יָאִיר hiessen, von ihm herleitet, doch wol, weil er sie erobert hatte. Uebrigens ist bereits bemerkt worden,

dass in dieser Stelle wahrscheinlich ein schon zu Mose's Zeit lebender Jair durch ein Versehen des späteren Ueberarbeiters unseres Buchs unter die Richter gekommen sei, welche nach Josua in Israel regiert haben. Dagegen hat es allerdings den Anschein, dass die K. 12, 8—15 angeführten drei Richter Ibzan, Elon und Abdon sich mehr durch ihre Geburt und ihren Reichthum als durch glänzende Kriegsthaten zu jener Würde aufgeschwungen hatten, obgleich die Kürze der über sie mitgetheilten Nachrichten hierüber nichts Bestimmtes aufstellen und die ursprüngliche Bestimmung der unserem Buche zum Grunde liegenden Urschrift, wornach sie ein nationales Heldenbuch sein sollte, eher das Gegentheil vermuthen lässt. Sichere Beispiele unkriegerischer Richter sind, ausser Debora, nur noch der Priester Eli und und der Prophet Samuel. Alle diese drei sind aber heilige, mit der Gottheit in näherem Umgang stehende, Orakel gebende Personen. Als solche genossen sie bei dem Volke eines besondern Zutrauens, wurden von ihm sowol in seinen öffentlichen, als in seinen Privatangelegenheiten berathen und übten somit einen leitenden Einfluss auf dasselbe aus, der ihnen eben den Titel eines Schophet verdient zu haben scheint. Dass aber diese Würde eine regelmässige, zu allen Zeiten von Josua bis auf Saul bestehende und zur ordentlichen Verwaltung des Gemeinwesens einzelner oder mehrerer Stämme eingesetzte gewesen sei, kann daraus keineswegs geschlossen werden. Auf der andern Seite liefert uns die Geschichte Gideons und seines Bastardsohnes Abimelech den deutlichen Beweis, dass auf den Tod eines Richters nicht sogleich ein anderer gewählt wurde. Als nämlich Abimelech sich in Sichem durch die Fürsprache seiner mütterlichen Anverwandten den Königstitel

zuzueignen trachtete, den sein Vater grossmüthig verschmäht hatte, lässt er den Einwohnern dieses Hauptortes vorstellen, es sei doch unstreitig besser nur von Einem regiert zu werden, als von siebenzig Männern, nämlich von den übrigen legitimen Söhnen Gideons. Mag man nun diese Worte als blosse Verleumdung betrachten, so dass Abimelech seinen Brüdern ohne Grund ein Streben nach Gründung einer Familien-Aristokratie angedichtet habe, oder aber, was das Wahrscheinlichere ist, sie von einer wirklichen Familienherrschaft verstehen, so geht immer daraus hervor, dass Gideon keinen unmittelbaren Nachfolger im Richteramte hatte, sondern dass nach seinem Tode ohne die Dazwischenkunft des Abimelech eine aristokratische Verwaltung eingetreten wäre. Ja, wer, wie Hüllmann in seiner israelitischen Staatsverfassung, nicht von der Hypothesenscheu befallen ist, möchte vielleicht an der Vermuthung Gefallen finden, dass jene 70 ächten Söhne Gideons und ihre Herrschaft über Israel im Grunde nichts anders sei, als die bildliche Bezeichnung einer legitimen Behörde von 70 Volksältesten, welche, nach Art jener *γερουσία* im Zeitalter des Josua, dem jeweiligen Richter als berathender Senat zur Seite stand und nach seinem Abtreten auch die vollziehende Gewalt mit der beschliessenden und richterlichen in sich vereinigte: dass ferner Abimelech nur desswegen als Bastard bezeichnet werde, weil er die Gewalt jener legitimen Obrigkeit usurpirte und der bisherigen republikanischen auf einige Zeit eine tyrannische Regierungsform substituirte. Das Institut der 70 Volksältesten wird zwar nur im Pentateuch erwähnt, einmal Ex. 24, 1. 9. 14, wo sie den Mose zum Berg Sinai begleiten und den Auftrag erhalten, während seiner Abwesenheit gemeinschaftlich mit Aaron und Hur die

Rechtshändel des Volks zu schlichten, und dann Num. 11, 16, wo sie Moses auf den Befehl Jehovas förmlich einsetzt, um ihn in den Geschäften der Verwaltung zu unterstützen. Weiter aber wird weder im Pentateuch, noch in den übrigen historischen Büchern, mehr die geringste Rücksicht auf sie genommen und auch nur ihr Name erwähnt, wesshalb mehrere christliche Ausleger im Gegensatz mit den Rabbinen, welche das nachexilische Synedrium auf dies Institut zurückführen und als einen von Mose an durch alle folgenden Zeiten hindurch fortbestehenden obersten Gerichtshof darstellten, sich zu der Annahme bewogen fanden, es sei dies eine blos temporäre Einrichtung gewesen, die zwar Mose für seine Person getroffen, die aber nach seinem Tode wieder aufgehört habe (Clericus, de Synedrio, Opp. T. II. a. Ende, Michaelis, Mos. R. Th. I, S. 214.). Wer indessen mit dem Geist der mosaischen Gesetzbücher vom kritischen Standpunkte aus sich vertraut gemacht hat, wird es kaum glaublich finden, dass die Verfasser derselben die Einsetzung eines solchen Senates dem Mose zugeschrieben und seine Mitglieder als Inspirirte, desselben Geistes, welcher den Mose selbst beseelte, theilhaftig gewordene Männer (Num. 11, 17) dargestellt hätten, wenn nicht auch in der späteren Zeit, und zwar natürlich vor dem Exil, und am natürlichsten in der Zeit vor Einführung des Königthums, ein ähnliches Institut wirklich bestanden kätte, dessen Ursprung man auf Mose, oder vielmehr auf Jehova selbst zurückführen und dem Volke ehrwürdig machen wollte. Wir lassen die Vermuthung, dass in den 70 Söhnen Gideons vielleicht eine Spur dieser 70 Aeltesten verborgen liege, da alle weitern Belege mangeln, in ihrem Werthe oder Unwerthe dahin gestellt. Auch ohne der Erzählung

Richt. 9, durch dergleichen gewagte Combinationen etwas von ihrer Glaubwürdigkeit zu entziehen, gelangen wir durch dieselbe immer zu dem Resultate, dass wenn die einzelnen Stämme nicht durch die Umstände genöthigt wurden, die höchste Gewalt in die Hände eines Einzelnen zu legen, der sich dann blos dem Titel nach von einem Könige unterschied, das Gemeinwesen durch das Familienregiment der Aeltesten (זִקְנֵי הָעָם) oder Familienhäupter verwaltet wurde.

Die Geschichte Gideons und seines Hauses ist uns aber auch noch in anderer Hinsicht für die Beurtheilung des politischen Zustandes dieser Periode von Wichtigkeit. Sie lehrt uns nämlich, dass schon vor Samuel — wie lange? können wir natürlich wegen der unsichern Chronologie unseres Buches nicht bestimmen — das Verlangen nach einem erblichen Königthum im Volke erwacht war. Nichts war auch natürlicher. Unaufhörlich waren ja einzelne Theile des israelitischen Gebiets den Angriffen kriegerischer Nachbarn ausgesetzt, die es von allen Seiten umgaben. Nicht immer fand sich gleich der muthige und tüchtige Mann, den sein eigener Patriotismus oder das Vertrauen seiner Landsleute an die Spitze eines Heers gestellt hätte. Da der Geist der Nation im Allgemeinen ein unkriegerischer war, so giengen oft mehrere Jahre in schimpflicher Tributpflichtigkeit hin, bevor die Bewohner eines eroberten Landestheiles sich zum Widerstande zu ermannen und das ihnen auferlegte Joch abzuschütteln wagten. Eine permanente Centralverwaltung oder auch nur regelmässige Zusammenkünfte der Volksgemeinde oder ihrer Repräsentanten gab es nicht. Die Stämme isolirten sich aus übelberathenem Egoismus und befehdeten sich wol selber aus Eifersucht, ohne dass doch Ein Stamm, selbst Ephraim nicht, so viel Kraft

besessen hätte, eine wirksame und dauernde Hegemonie und mittelst dessen eine gewisse, wenn gleich auf Unkosten der Selbstherrlichkeit der kleineren Stämme erworbene, Einheit und Kraft zu begründen. Zugleich hinderte das Fortbestehen der alten Stammverfassung mit ihrer despotischen Herrschaft der Familienhäupter, die ausschliessliche Beschäftigung des Volks mit dem Ackerbau und der Viehzucht, und der Mangel volkreicher Städte mit einer gewerbfleissigen oder handeltreibenden Einwohnerschaft das Aufkommen eines freien und mächtigen Bürgerthums und die Entwickelung republikanischer Verfassungen, wie sie im Abendlande sich bildeten. Bei jeder Bedrängniss, welche von Aussen her die in ihrer Vereinzelung und Autonomie sich behaglich fühlenden Gemeinwesen heimsuchte und sie dann um so schmerzlicher ihre Schwäche durch Mangel an Verbindung mit Andern und festes Zusammenhalten Aller fühlen liess, musste daher nothwendig der Wunsch nach einem festern und dauerhafteren Verband der einzelnen Theile laut werden.

Das einfachste Mittel unter den gegebenen Verhältnissen diesen Zweck zu erreichen, war die bisher bestandene Würde eines Richters in die eines Königs umzuwandeln.*) Dazu war erforderlich, dass sie erstens zu einer erblichen gemacht und dann, dass ihr eine grössere Gewalt zuertheilt würde. Die Richter erbten bis dahin ihre Gewalt nicht auf ihre Kinder fort, sondern nach ihrem Tode scheint die oberste Leitung des Gemeinwesens und der Gerichte wieder auf die Volksältesten eines jeden Bezirks übergegangen zu sein. Entstand dann plötzlich ein Krieg, so

*) Denselben Ursprung hat, nach Herodotus I, 96, das Königthum in Medien gehabt.

fand man sich häufig ohne Oberhaupt und Anführer und musste warten, bis Jemand Muth und Eifer genug hatte, sich an die Spitze der Angelegenheiten zu stellen. Durch Erblichmachung der Richterwürde war diesem einen Uebelstande abgeholfen; allein, so wie an Dauer, so musste die Richterwürde auch an Autorität und Umfang zunehmen. Alle Stämme, oder doch die Mehrzahl derselben, mussten sie als Obergewalt anerkennen und aufrecht erhalten, namentlich musste aber an die Stelle des frühern freiwilligen Kriegsdienstes ein gezwungener treten, wenn der zukünftige König die Kriege seines Volks (1 Sam. 8, 20) mit Nachdruck und Erfolg führen sollte. Der Wunsch nach dieser Verfassungsänderung, die dann freilich noch andere Folgen nach sich ziehen musste, als blos die Abhülfe jener dringendsten Bedürfnisse, entstand in der Nation zuerst bei der grossen Noth, welche die jährlichen Invasionen der Midianiter über das Land und seine Bewohner gebracht hatten. Nach dem glänzenden Siege, den die Tapferkeit und strategische Kunst des Gideon über diese arabischen Horden errungen hatte, glaubte das Volk in ihm den Mann gefunden zu haben, dem es für seine Person und seine Nachkommen die höchste Gewalt mit dem Königstitel anvertrauen könnte, 8, 22. Gideon lehnte den schmeichelhaften, zunächst wol nur von den nördlichen Stämmen ausgegangenen Antrag ab, nach des Verfassers Darstellung aus dem theokratischen Grunde, weil Jehova der einzige legitime König der Nation sei. Seine Söhne aber, welche sich die ihrem Hause gewogene Stimmung hätten zu Nutzen machen können, besassen zu wenig Ehrgeiz und zu viel Bequemlichkeitsliebe, um die von ihrem Vater verschmähte Krone einem von ihnen zuzueignen, (9, 9—14 und dazu unsere Anmerkung). Der Ehrgeiz, der ihnen

mangelte, reizte dagegen ihren unehelichen Bruder Abimelech, sich des Diadems zu bemächtigen und es gelang ihm, sich in Sichem zum Könige ausrufen zu lassen. Allein sein auf den Leichnamen seiner ermordeten Brüder erbauter Thron war nicht von langer Dauer. Der weder durch die Art seiner Berufung, noch durch den Glanz seiner Geburt, noch durch innere Vorzüge oder besondere Verdienste um das Vaterland ausgezeichnete König (9, 28) stand nicht hoch genug über seinen ehemaligen Mitbürgern, dass sie nicht bald einmal die sich selber auferlegten Unterthanenpflichten als eine unerträgliche und zugleich schimpfliche Last betrachtet hätten, der man sich bald möglichst müsse zu entledigen suchen. Der blutige und für beide Theile verderbliche Zwist, der sich hierüber zwischen Abimelech und den Sichemiten entspann, scheint dann das gleich anfangs in gemeinen Despotismus ausgeartete Königthum dem Volke für lange Zeit wieder verleidet zu haben, bis endlich unter Samuel das Verlangen mit neuem Ungestüm wieder rege wurde und nun der Thron durch die Weihe der Religion (der König ein מְשִׁיחַ יְהוָה, von Propheten auf göttlichen Befehl gewählt und eingesetzt) und durch das Glück, welches die ersten Kriegsthaten Sauls begünstigte, eine feste Grundlage für die Zukunft erhielt.

Was nun endlich noch die gottesdienstlichen Institutionen dieser Periode anlangt, so ist man vorerst hinsichtlich der unmittelbar auf Josua folgenden Zeiten zu der Erwartung berechtigt, dass bei der noch eine Zeit lang fortbestehenden politischen Einheit des Föderativstaates auch die durch die mosaischen Satzungen eingeführte, durch das Zusammenleben des Volks während des Zugs durch die Wüste begünstigte, Einheit des Cultus, werde fortge-

dauert haben. Auch setzt der Jos. 22, 9 ff. erzählte Vorfall voraus, dass man anfänglich streng an ihr festhielt. Allein die Natur der Sache selbst musste es mit sich bringen, dass, sobald als ein jeder Stamm sich in seinem Antheil an dem eroberten Lande niedergelassen hatte und nun anfieng, seine besondern Angelegenheiten für sich selbst zu besorgen, ohne dass eine permanente, in irgend einem Hauptorte residirende Centralregierung die allgemeinen Interessen des Bundes fortwährend vertreten hätte, mit dem allmählichen Verfall der politischen Einheit auch die kirchliche sich auflösen musste. Ebenso war vorauszusehen, dass der abstrakte mosaische Monotheismus mit seinem symbolischen Cultus dem roh-sinnlichen Volkscharakter auf die Länge nicht zusagen, sondern bei dem Mangel an schützenden Institutionen, dem erst lange nachher Samuel durch Stiftung der Prophetenschulen abhalf, theils in den, dem Volke von seinem Aufenthalte in Aegypten her, bekannten Bilderdienst ausarten, theils mit dem sinnlichern Baalsdienst seiner heidnischen Nachbarn vertauscht werden würde. Die beiden Erzählungen des Anhangs zum Buch der Richter geben uns hiezu interessante Belege. In der Geschichte des Krieges, den die übrigen Stämme mit dem Stamm Benjamin führten, zeigt sich noch eine, obgleich nicht ganz sichere, Spur jenes im Pentateuch und im Buch Josua erwähnten Nationalheiligthums der Stiftshütte, das allen Stämmen zum religiösen Mittelpunkte dienen sollte. Jedesmal nämlich, bevor die Israeliten den Benjamiten die Schlacht anbieten, ziehen sie erst hinauf nach Beth-El und befragen daselbst das Orakel Jehovas. Nun wurde freilich die Stiftshütte von Josua nicht in Beth-El, sondern in dem nördlich davon gelegenen Silo errichtet (Jos. 18, 1. 19, 51. 21, 2), wo wir auch

unter Eli sie wieder antreffen (1 Sam. 1, 3. 4, 3. 14, 3); desshalb wird auch 20, 27. 28 als etwas Besonderes bemerkt, zu der Zeit habe sich die Bundeslade mit dem sie bedienenden Hohenpriester in Beth-El befunden. Die beiden Verse, welche diese Notiz enthalten, sind nun freilich in kritischer Hinsicht nicht ganz unverdächtig und können leicht später von Jemanden eingeschaltet worden sein, der eben von der Voraussetzung ausging, das in Beth-El befragte Orakel könne kein anderes, als das legitime des in der Stiftshütte dienenden Hohenpriesters gewesen sein, woraus nun erst wieder der Schluss gezogen wurde, die Stiftshütte mit der Bundeslade müsse sich also zu der Zeit nicht in Silo, sondern zu Beth-El befunden haben. Die Richtigkeit dieser Argumentation wird aber dadurch etwas zweifelhaft, dass einerseits im ersten Buch Samuels neben Silo, welches dort ausdrücklich als Sitz der Bundeslade angegeben wird (4, 3. 14, 3), auch noch Beth-El als Gotteshaus vorkommt, 10, 3, andererseits in dem Anhange zum Buch der Richter selbst das Orakel Jehovas keineswegs ausschliesslich an die Bundeslade und den Hohenpriester geknüpft wird, vgl. 18, 5. 6, so dass neben jener von dem Glossator aufgestellten Vermuthung immer noch die Annahme Raum hat, die Israeliten hätten in dem Gotteshause zu Beth-El nicht eben den Hohenpriester, dessen Existenz in jener Zeit bei dem gänzlichen Stillschweigen der Urkunde in Zweifel gesetzt werden kann, sondern irgend einen andern, das Ephod tragenden Priester um Rath gefragt. Ich will indessen nicht bergen, dass mir demungeachtet die erstere Annahme, sollte sie auch eine erst von späterer Hand dem Text aufgedrungene Combination sein, mehr Wahrscheinlichkeit zu haben scheint, zumal

auch jene Worte des Leviten 19, 18: וְאֶת־בֵּית־יְהוָה אֲנִי הֹלֵךְ auf das Vorhandensein eines Heiligthums hindeuten, das vorzugsweise בֵּית־יְהוָה hiess, wie erst die Stiftshütte und nachher der Tempel. Angenommen nun, dass Beth-El damals, wie früher Silo, wirklich Nationalheiligthum gewesen sei, so war doch desshalb die Freiheit des Cultus nicht beschränkt, so dass derselbe, wie es das mosaische Gesetz vorschrieb (Levit. 17, 1 ff. Deut. 12, 13 f.), an diesen einzigen Ort gebunden gewesen wäre. Denn Kap. 17 sahen wir einen Privatmann aus dem Gebirg Ephraim eine früher von ihm seiner Mutter gestohlene und dann von dieser dem Jehova geweihte Summe dazu anwenden, sich einen Hausgottesdienst einzurichten. Er erbaut sich eine Kapelle, stellt darin ein gegossenes Jehovabild auf, fügt das Hausorakel der Theraphim hinzu und weiht seinen Sohn zum Priester ein, dem Pentateuch zufolge Alles ungesetzliche Handlungen. Wie darauf der Zufall einen Leviten, der ausgegangen war, seinen Unterhalt zu suchen, in sein Haus führt, so verspricht er demselben einen jährlichen Lohn, Kleidung und Unterhalt, wenn er bei ihm bleiben und sein Priester und Vater (d. i. Rathgeber, Ausleger des Orakels) werden wolle und stellt ihn dann anstatt seines Sohnes in seiner Hauskapelle an, sich glücklich schätzend einen Leviten zum Priester erhalten zu haben. Allein bald hernach wird das Bild nebst dem Orakel vom Stamme Dan, der im Begriff, sich im Norden des Landes neue Wohnsitze zu erobern, am Hause jenes Ephraimiten vorüberzieht, entwendet, und auch der Priester durch die Vorstellung, es sei ja für ihn besser Priester eines ganzen Stammes zu werden, überredet mitzuziehen, 18, 19. Das Jehovabild wird dann in der von den Daniten eroberten, sidonischen Colonie

Laisch, dem späteren Dan, aufgestellt und blieb daselbst, so lange das Haus Gottes in Silo war, d. h. bis auf David, 18, 31. Alle diese einzelnen Umstände erzählt der Verfasser, ohne dass er an der Ungesetzlichkeit derselben den geringsten Anstoss zu nehmen scheint. Seine Absicht ist blos, zu zeigen, wie der Fluch, den die Mutter jenes Ephraimiten auf den Entwender der von ihr vermissten Geldsumme gelegt hatte, in Erfüllung gegangen sei, obgleich sie dieselbe, nachdem ihr eigener Sohn sich als Dieb bekannt hatte, dem Jehova geweiht und demgemäss jenes Bild mit den übrigen heiligen Geräthschaften daraus hatte verfertigen lassen. Dagegen ergeben sich uns für die Geschichte des Cultus in dieser Zeit folgende Resultate: 1) Obgleich in Silo (nach 18, 31) oder Beth-El (nach 20, 28) ein allen Stämmen gemeinschaftliches Nationalheiligthum bestand, so blieb es doch einzelnen reicheren Privaten und ganzen Stämmen unverwehrt, sich noch besondere Gotteshäuser einzurichten, gerade so wie im hellenischen und römischen Alterthum neben dem Staatscultus noch der Gottesdienst einzelner Stämme oder Zunftgenossenschaften und Familien Platz hatte. Ausserdem scheinen aber gewisse Stellen des Landes, besonders Berge und Anhöhen, von Alters her Sitz eines Localgottesdienstes gewesen und als Jehova besonders geweihte Oerter betrachtet worden zu sein, wohin ausser Silo und Beth-El auch Mizpa zu zählen sein möchte, wenn dies wenigstens aus dem Ausdrucke אֶל יְהוָה, 20, 1, geschlossen werden darf. 2) Jehova wird im Bilde, wahrscheinlich unter der symbolischen Gestalt eines Stiers, verehrt (s. d. Anm. zu 17, 4.). 3) Zwischen Leviten und Priestern ist kein Unterschied. Die Leviten sind die durch die Stämme zerstreute Priesterkaste der Nation. Ein jeder Hausvater hat zwar

das Recht, den Gottesdienst in seinem Hause selbst zu verwalten oder hiezu ein Glied seiner Familie zu bestellen. Doch zieht man es vor, dies Amt einem Mitgliede der heiligen Priesterkaste zu übertragen und die Leviten lassen sich zu diesem Ende sowohl von einzelnen Privatpersonen, als von ganzen Stämmen für Lohn und Unterhalt dingen. Sie sind auch mittelst des Ephod und der Theraphim (s. zu 17, 5) ohne Unterschied der Person Ausleger des Orakels. — Nächstdem verdienen in gottesdienstlicher Hinsicht noch folgende zwei Stellen Berücksichtigung: 1) Zu Beth-El errichtet die Gemeinde nach 21, 4 einen Altar, um Jehova Opfer darzubringen. Es befand sich also dort kein bereits für immer fertiger Altar, sondern man erbaut einen solchen bei jedem darzubringenden Opfer augenblicklich aus Rasen oder Felssteinen, vgl. 2, 5 und Exod. 20, 21 ff. 2) In Silo wird jährlich dem Jehova ein Fest gefeiert, an welchem die Jungfrauen Tänze aufführen, 21, 19. Der Verfasser bezeichnet dies Fest nicht näher, wesshalb schwerlich darunter eines der im Pentateuch verordneten drei Hauptfeste verstanden werden kann.

In der eigentlichen Richterperiode, wie sie uns Kpp. II—XVI schildern, dauerte theils die bildliche Verehrung Jehovas fort, wie das Beispiel Gideons zeigt, 8, 27, theils wurde zuweilen der Dienst Jehovas durch den des Baals und der Astarte, den die Hebräer von den um und unter ihnen wohnenden Canaanitern angenommen hatten, ganz verdrängt. Dies bezeugt, ausser den von dem spätern Ueberarbeiter herrührenden und die Geschichte einer jeden neuen Unterdrückung eröffnenden Klagen (2, 13. 3, 7. 10, 6), auch die Urschrift selbst. Schon Debora leitet in ihrem Liede 5, 8 die das Land drückende Kriegsnoth daher, dass Israel sich neue Götter erwählt

habe. Gideons Vater hat in seinem Familiensitz Ophra einen Altar des Baals und mästet ihm ein heiliges Rind sieben Jahre lang, 6, 25. Unter Abimelech endlich finden wir in Sichem einen Tempel des Baal-Berith, 9, 4. 27. 46, d. i. des Bundes-Baal, weil wahrscheinlich Sichem damals zugleich politischer und religiöser Mittelpunkt eines Bundes der nördlichen Stämme war, unter welchen der Cultus des Baal zu der Zeit herrschend geworden. Was unter solchen Verhältnissen aus der Stiftshütte, der Bundeslade und dem Hohenpriester geworden sei, wissen wir nicht. Wenn sie auch fortbestunden, was man wegen ihrer Wiedererscheinens unter Eli anzunehmen geneigt sein möchte, so konnten sie doch nicht mehr ihre frühere Bedeutung haben, sondern die Stiftshütte sank entweder zu einem, zuweilen ganz verlassenen und unansehnlichen, Localheiligthum herab, oder sie wurde zum Baalsdienste benutzt. Wenn übrigens den Nachrichten über Gideon, 6, 25—32 zu trauen ist, was aber bedeutenden Zweifeln unterliegt, so hatte auch der Cultus des Jehova seine Eiferer und Wiederhersteller. Nach der Darstellung des Verfassers erscheinen sogar alle Richter, denen aber der Usurpator Abimelech nicht beizuzählen ist, als Diener und Organe Jehovas. Es kann dies zwar nur subjective Meinung sein, in welcher aber immer so viel Wahres liegen muss, dass der Jehovadienst in der Nation nie ganz untergieng, da er sonst sich nicht auf die folgenden Zeiträume hätte fortpflanzen können: doch geschah dies vermuthlich in der sinnlicheren Form des Bilderdienstes. Von mosaischen Instituten, die aber als Sitte gewiss dem Gesetz der Zeit nach vorangingen und durch dasselbe nur legalisirt und modificirt wurden, finden wir in dieser Periode; 1) das Nasiräatsgelübde, 13, 4. 5., 16, 7, aber nicht ganz

in Harmonie mit dem darüber gegebenen Gesetze Num. 6, 1—21 (s. d. Anm. zu 13, 5). 2) Die damit zusammenhängende Unterscheidung zwischen reinen und unreinen Speisen, 13, 4. 14. 3) Die Beschneidung 14, 3. 15, 18. Die in der Geschichte Jephthas 11, 31. 39, sich kund gebende rohe Sitte, dem Jehova auch Menschen zu geloben und dann zu opfern erscheint im Gesetz bereits dahin gemildert, dass solche Gelübde loskäuflich waren, Levit. 27, 1—8, und das alljährlich der Tochter Jephthas zu Ehren von den Jungfrauen des Landes gefeierte vierzigtägige Trauerfest, 11, 39, zeugt davon, dass auch bei den Hebräern die Elemente eines Todten- oder Heroencultus vorhanden waren, die aber, wenn sie sich weiter entwickelt und ausgebildet hätten, bei dem vorherrschenden Monotheismus die Natur des christlichen Märtyrer- und Heiligendienstes hätten annehmen müssen.

Verbesserungen und Zusätze.

Seite
12 Z. 12 lies: Aegineten.
14 „ 8 l. מַלְכִּי־צֶדֶק.
15 „ 14 l. erinnern, welche die Verbindung
21 „ 1. v. u. l. עמקם.
27 „ 1. v. u. l. nämlich.
36 „ 16 l. לָכַד.
37 „ 17 v. u. l. Böttcher.
38 „ 18 l. שְׁפֵלָה.
47 „ 16 v. o. l. אֻולָּא.
48 „ 1 v. o. l. מָסַס.
76 „ 8 l. מֵחַד.
85 „ 5 l. סַלִּיק.
103 Z. 8 l. אַרְתְּנְגִיד
105 „ 1 v. u. l. בְּ f. כְּ u. Z. 3 v. o. אַרְתְּנְגִיד.
107 „ 1 v. u. l. וַיֵּט.
118 „ 6 v. u. l. ἄρχετ'.
120 „ 14 l. Treffend.
130 „ 3 v. u. l. עַר.
132 „ 5 v. u. l. הַמִּתְנַדְּבִים u. Z. 2 v. u. הַמַּת.
135 „ 7 v. u. l. מִק u. Z. 10 Ps. 104, 34 st. Ps. 145, 5.
145 „ 17 v. u. l. Dan statt Simeon.

Seite
166 Z. 4 sind die Worte besser weggelassen in die obere Linie hinter Autoritäten zu setzen.
169 „ 14 l. nie st. ein u. Z. 19 לְשַׁלְּחֶךָ.
193 „ 5 st. er l. sie u. Z. 6 st. vermöge lies vermöchten.
209 „ 18 l. Origenes.
215 „ 18 l. מַפָּה.
229 „ 17 füge bei: vgl. Petronii Satyr. c. 102: *„et pertunde aures, ut imitemur Arabes."*
240 „ 14 v. u. l. הֶחֱדַלְתִּי.
264 „ 3 l. רָצַץ.
267 „ 6 v. u. l. עֲדָרִים.
284 „ 1 v. u. streiche: nicht.
289—296 ist in der Ueberschrift auf jeder Seite für Kap. IX Kapitel XI zu schreiben.
323 Z. 5 v. u. streiche: z. B.
335 „ 12 l. סְפֹק עַל יָרֵךְ.
357 „ 12 l. *τρέφω*.
353 „ 2 l. 1 Sam. 22, 17.

Seite
364 „ 6 v. u. l. in unserer Stelle.
367 „ 3 l. eines und ebendesselben.
390 „ 4 l. den st. der.
407 „ 9 l. Pläne st. Höhle u. füge bei: (Chald. מֵישַׁר גִּבְעֲתָא, *planities Gibeae*, v. עָרָה nackt, von einer Gegend: von Bäumen entblösst sein, im Aethiop. eben, gerade sein, s. De Dieu zu d. St. Ob aber ein solcher Ort zum Liegen im Hinterhalte passend gewählt ist? Ist etwa מְעָרַת, Höhle, zu schreiben?
409 „ 4 u. S. 412 Z. 17 l. Zeitschrift f. wissenschaftl. Theologie.
453 „ 2 für übertragen l. übergetragen Z. 17 f. לְמַט l. לְמַס.
461 „ 13 f. erste l. zwei.

Anmerk. Geringere Druckfehler, welche den Sinn nicht stören und vom Leser leicht selbst verbessert werden können, sind in diesem Verzeichniss absichtlich übergangen worden.

S. 111. l. 9 ff. ist das im Text Gesagte dahin zu berichtigen: Dass dem Inf. absol. הָלוֹךְ auch ein Adjectivum nachgesetzt werden könne, ist aus Stellen, wie 1 Sam. 14, 19. 2 Sam. 5, 10. 18, 25, hinlänglich klar. Ueber den Sprachgebrauch des Verb. הָלַךְ, wenn es die stete Zunahme in einer Eigenschaft bezeichnet und den Adverbialbegriff immer mehr umschreibt, merke man sich überhaupt Folgendes. Es kommen hauptsächlich drei, bisher noch nicht sorgfältig genug unterschiedene, Structuren vor: 1) Es wird ein Verb. finitum mit seinem eigenen Inf. absol. und dem zwischen beide eingeschobenen Inf. absol. הָלוֹךְ verbunden, z. B. Gen. 8, 3. וַיָּשֻׁבוּ הַמַּיִם — הָלוֹךְ וָשׁוֹב, das Wasser kehrte immer mehr zurück, Gen. 12, 9, וַיִּסַּע אַבְרָם הָלוֹךְ וְנָסוֹעַ הַנֶּגְבָּה, und Abram zog immer weiter gegen Süden. Verschieden davon ist, wenn הָלַךְ in seiner eigentlichen Bedeutung, gehen, Hauptverbum ist, wo dann der mit einem Inf. absol. eines andern Verbums verbundene Inf. absol. הָלוֹךְ blos die Gleichzeitigkeit der beiden Handlungen ausdrückt, z. B. Richt. 14, 9 וַיֵּלֶךְ הָלוֹךְ וְאָכֹל, Simson ging ein Gehen und Essen = indem er während des Gehens ass, vgl. 1 Sam. 6, 12. 2 Kön. 2, II. 2 Sam. 3, 16. Jes. 3, 16. Die Structur ist dann dieselbe, wie 1 Kön. 20, 37. Joel 2, 26. Jes. 19, 22 u. a. m., wo überall eine Gleichzeitigkeit oder unmittelbare Folge zweier Handlungen ausgedrückt wird. — 2) Das Verb. הָלַךְ steht in der uneigentlichen Bedeutung „zunehmen" als Verb. finit., verbunden mit dem Inf. absol. הָלוֹךְ und einem Adjectiv der Eigenschaft,

die im Zunehmen begriffen ist, z. B. 1 Sam. 14, 19, was den Tumult betraf — וַיֵּלֶךְ הָלוֹךְ וָרָב, so wurde er immer grösser; 2 Sam. 5 10: וַיֵּלֶךְ דָּוִד הָלוֹךְ וְגָדוֹל; 18, 25: וַיֵּלֶךְ הָלוֹךְ וְקָרֵב Jos. 6, 9. 13. Jer. 41, 6, in welchen beiden Stellen das Partizip als tempus relativ. steht. 3) Endlich wird das Partizip, הֹלֵךְ in derselben tropischen Bedeutung ohne den Inf. absol. mit einem Particip. intransitiv. oder einem Adjectivum durch Vav verbunden, z. B. 1 Sam. 2. 26: שְׁמוּאֵל הֹלֵךְ גָּדֵל וָטוֹב 2 Sam. 3, 15, 12. Jon. 1, 11. 2 Chron. 17, 12. Esth. 9, 4.

Die beiden letzteren Structuren haben ihren Grund in der Gewohnheit des Hebräers, zwei Begriffe durch die Parataxis einander zu coordiniren, statt sie syntaktisch einander unterzuordnen. So steht z. B. 1 Sam. 2, 26. der Knabe Samuel war im Zunehmen und war gross und gut für: er war im Zunehmen des Gross- und Gutwerdens begriffen, oder, wurde immer grösser und besser. Auf ähnliche Weise werden Verba einander coordinirt, von welchen das eine nur eine Nebenbestimmung des andern enthält, wie 1. Sam. 2, 3: אַל תַּרְבּוּ תְדַבְּרוּ, machet nicht viel, redet für: redet nicht viel.

13

und Ausarbeitung in diesem Umfange einzig in seiner Art ist. Als tiefsinniger Forscher gelangt er, indem er das Christenthum zum Führer nimmt, zu den überraschendsten Resultaten. Jedes Volk erscheint ihm nach Charakter und Geschichte als der Abdruck seines Vaterlandes, in allen Volksindividualitäten, wie sie sich auch unter dem Einflusse der Natur und des Bösen gestaltet und verunstaltet haben mögen, erblickt er nur Entwickelungen, Abweichungen, Ausartungen des Urbildes. Wie die verschiedenen Seelenkräfte an den einzelnen Menschen in verschiedenen Verhältnissen und Stufen zur Erscheinung kommen, so auch im Großen bei den Nationen, welche ihm in der äußern Welt die Offenbarung aller unsichtbaren Dinge im Menschen sind; jede stellt eine Fähigkeit, einen Instinkt, ein Streben dar, und entfaltet sich unter Einwirkung des Wohnplatzes, den ihr Gott angewiesen, auf eigenthümliche Weise. So gewinnen auch die statistischen Thatsachen, als Produkte der Beschaffenheit der Länder und der Völkergeschichte, Begründung und höhere Bedeutung.

Die mit aller Sorgfalt ausgearbeitete Uebersetzung dieses interessanten Werkes erhält durch die vom Verfasser selbst herrührenden Bereicherungen und Verbesserungen, sowie durch den Anhang über die Oceane und ein umfassendes Register auch für diejenigen, welche beider Sprachen kundig sind, einen entschiedenen Vorzug vor dem Originale.

— — — Beschreibung des heiligen Landes, nach Bräm. gr. 8. (Unter der Presse.)

Griechische und lateinische Sprachkunde.

Bischoff, S., Lehrer am Progymnasium zu Bern, lateinisches Elementar-Wörterbuch zum Gebrauche der untern Classen der Gymnasien; 2te Ausg. gr. 8. 1842. 18 ggr. od. 1 fl. 21 kr.

Calpurnii, T., Bucolica, cum Appendice ad optimorum librorum fidem in usum scholarum ed. F. A. C. Grauff. 8. 1836. 8 ggr. 36 kr.

Epistolæ, P. Bunelli, P. Manutii, Chr. Longolii, F. Bembi, J. Sadoleti, A. Paleari Verulani partim selectæ partim integræ. Cum suis aliorumque annot. ed. F. A. Christian. Grauff, Phil. Dr. et Gymn. Bienn., Præfet. 8. maj. 1837. 2 Rthlr. 20 ggr. oder 5 fl. 6 kr.

Grauff, Dr. F. A. C. (vormals Direktor des Gymn. zu Biel und Prof.), grammatische Vorschule zu Homer, mit steter Hinweisung auf Buttmann's, Matthiäs, Rost's, Thiersch's und Bernhardi's Sprachlehren, zunächst für das Privatstudium jünger Studirender. 1837. gr. 8. 1 Rthlr. 16 ggr. oder 3 fl.

Luciani Somnium. Græce, in usum scholarum cum vocabulario, annotationibus scholiis et indicibus edidit Fr. Andr. Chr. Grauff. 8. 1836. 1 Rthlr. oder 1 fl. 48 kr.

Virgilii Mar. P. Bucolica. Ad optimorum librorum fidem in usum scholarum edidit F. A. C. Grauff. 8. 1836. 4 ggr. oder 18 kr.

— — et Titi Calpurnii Bucolica cum appendice carminum posterioris ævi. Ad optimorum librorum fidem in usum scholarum ed. F. A. C. Grauff. 8. 1836. 10 ggr. oder 45 kr.

